نصير الدين الطوسي

كاتب قلعة ألموت

تأليف

الدكتور عباس سليمان
مدرس الفلسفة الاسلامية
كلية الاداب - جامعة الاسكندرية

١٩٩٥

دار المعرفة الجامعية
٤٠ ش سوتير - إسكندرية
ت : ٤٨٣٠١٦٣

نصير الدين الطوسي

كاتب قلعة ألموت

تأليف

الدكتور عباس سليمان
مدرس الفلسفة الإسلامية
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

١٩٩٥

دار المعرفة الجامعية
٤٠ ش سوتير - إسكندرية
ت ٤٨٢٠١٦٣



بسم الله الرحمن الرحيم

الإهـداء

إليها..

لعل الفكر الذى بيننا ينتشى.

زوجتى

مقدمة

ترك نصير الدين الطوسى للتراث الإسلامى آثاراً عظيمة ، تمثلت فيما أفاد به الفكرَ الإسلامى من علم دوّنه،وما ترك من مؤلفات فريدة فى موضوعها ، كان لها أعظم الأثر فى تشكيل الفكر الإسلامى . و لا شك أن الطوسى قد تأثر كثيراً فى فكره بالفترة التى قضاها فى القلاع الإسماعيلية ، و هى الفترة الخصبة فيما كتب و بحث فى الفلسفة و الرياضيات و الفلك ....إلخ . و من ثم ، فإن الطوسى مدينٌ للإسماعيلية فيما قدم للعلم و الثقافة الإسلامية .

وفى ضوء هذه الفكرة كانت دراستنا عن " نصير الدين الطوسى كاتب قلعة الموت" ؛ فلأول مرة يُدرس الفكر الإسماعيلى عند الطوسى دراسة ليس هدفها تسجيل الموضوعات الفلسفية كما احتفظت بها كتب الإسماعيلية ، و إنما هدفها الربط بين هذه الموضوعات الفلسفية و بين العوامل التى أوجدتها أو طورتها؛ والمؤثرات التى أثرت فى شخصيته فطبعتها بطوابع معينة ، لم يكن من الممكن—من الناحية العلمية– أن نفهمها على وجهها الصحيح بدون هذا الربط.

و لسنا ندعى أن دراستنا للفكر الإسماعيلى عند الطوسى تعد كشفاً جديداً، و إنما الذى نذكره هو أننا حاولنا الربط بين هذا البحث و بين الأبحاث المعاصرةفى هذا التراث ؛ فتمثلت أهمية بحثنا هذا فى أمرين :

أولهما : هو أن معظم الموضوعات المتعلقة بالفرق ، لا سيما فرقة الإسماعيلية بالذات ؛ هى موضوعات تصدى لها فى الغالب الأعم جمهرة المؤرخين وعلى رأسهم د . محمد كامل حسين و عبد الله عنان و برنارد لويس وإيفانوف. و لهذا جاءت أبحاثهم أقرب لكتابة السير و التاريخ منها إلى

الاهتمام بالمضمون العقدى ، الذى هو لب أى بحث فلسفى عند الإسماعيلية . ومن ثم، فقد ركزنا فى هذا الكتاب على الناحية العقدية، و جعلناها تتخذ المقام الأول فى هذه الدراسة المتفردة عن الطوسى.

وثانيهما : وهو أن هذا المجال الذى عرفت به مدرسة الإسكندرية الفلسفية الإسلامية مؤخراً ، كان بطىء الحركة عند الباحثين فى الجامعات العربية الأخرى. ذلك لأنه يرتبط بعقائد باطنية يخشى كثير من الباحثين الانزلاق إلى متاهات منها، تتعلق بالأصول المتعددة للحركة الباطنية التى هى عماد الفلسفة الإسماعيلية .

ومهما قيل من أن الإسماعيلية تستند إلى أفلاطونية محدثة ، فإن هذا الأمريحتاج منا إلى تمحيص و ردود كثيرة ؛ سنحاول فى هذه الدراسة أن نعرض لها مبينين الاتجاه الخاص للأفلاطونية المحدثة عند الإسماعيلية ؛ وكيف أن هذا الاتجاه يختلف فى مساره عن الفكرالأفلاطونى المحدث ، والغالب على فلسفة الفارابى و ابن سينا .

و أخيراً، فإن شخصية الطوسى ، شارح الإشارات ، و كاتب قلعة ألموت، وصاحب كتاب " تجريد العقائد" ؛ و غيرها من المؤلفات العلمية فى مجال الرياضيات و الفلك و سائر الفروع ؛ كان لابد لها من وقفة تتضح فيها المسائل وتستبين فيها معالم هذه الشخصية التى جمعت بين هذه التيارات العلمية والفلسفية المتعارضة أحياناً ، ثم المتفقة أخيراً فى فكر الطوسى .

والله أسأل التوفيق و السداد

دكتور عباس محمد حسن سليمان

الإسكندرية فى ١٩٩٤/٥/٢٠ .

الفصل الأول

نصير الدين الطوسى

حياته... عصره... شيوخه... تلاميذه

لا يستطيع الدارس للفكر الفلسفى أن يغفل مصدراً هاماً من المصادر التى تسهم فى تبيان ملامح هذا الفكر ، وتسجل محتواه، و تكشف عما اضطرب فيه من روافد المعرفة . وهذا المصدر هو التركيب النفسى و أثر الطفولة و الصبى، واحتوائهما على عناصر متعددة لها أثرها الفعال فى تطوير مفهوم الفكر و إعطائه سمات واضحة ، تتوافق مع العصر الذى كانت تعيشه شخصية فيلسوفنا ، أى القرن السابع الهجرى. وهذا ما نعبر عنه بفكرة الارتباط بين الفكر و الواقع.

و من ناحية أخرى ، فإن البحث فى الأحوال السياسية للعصر الذى يعيشه الطوسى تعطينا صورة واضحة لمسيرة الحضارة الإسلامية ، برغم ما صاحب هذه الأحوال من اضطرابات ، أثرت بالتالى على الأحوال الثقافية و الإجتماعية .

و حين نستعرض المؤثرات الفكرية التى أثرت على التكوين الفكرى للطوسى، نلقى الضوءعلى الأصول أو البذور الأولى لفكر هذا الفيلسوف ، حتى نتعرف على المزيد من السمات الثقافية لهذا الفيلسوف محور الدراسة .

و إذا كنا أثناء البحث فى النشأة الأولى قد أوجزنا القول ، فإن عذرنا فى ذلك هو عدم وجود المصادر التاريخية التى تعطينا صورة واضحةلهذه النشأة.

وهكذا قدر للطوسى أن يولد و يعيش فى هذا القرن ، و أن يثير من القضايا الفكرية، ومن الخصومات المذهبية ، ومن المسائل التى خرج بها عن المألوف ؛ ما شغل الناس فى زمانه ، وألهب خواطرهم، وما شغلهم بعد أن ترك الدنيا وترك الناس متجادلين حوله ، متناظرين فيه.

أولاً: حياته و عصره:

حاز الطوسى مكانة متميزة فى حياته وبعد وفاته ، فقد كان لتنوع معارفه ومؤلفاته صدى فى معظم المصادر التاريخية وكتب التراجم ، التى أفاضت فى الترجمة له وذكر قائمة مؤلفاته.

وتذكر المراجع التاريخية[1] أن الطوسى هو: محمد بن محمد بن

(١) انظر :

- الخوانسارى: روضات الجنات فى أحوال العلماء و السادات ، تحقيق: أسد الله إسماعيليان، مكتبة اسماعيليان، قم. جـ٦، ص: ٣٠٠.
- أحمد بن على المقريزى: السلوك لمعرفة دول الملوك، تحقيق: محمد مصطفى زيادة، مطبعة لجنة التأليف و الترجمة و النشر، الطبعة الثانية، ١٩٥٧م. جـ١ ، القسم الثانى، ص: ٦١٤.
- عباس قمى: فوائد الرضوية فى أحوال المذاهب الجعفرية، ص: ٦٠٢ .
- الكتبى : فوات الوفيات، تحقيق: د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٩٧٤م . جـ٣، ص: ٢٤٦.
- كحالة: معجم المؤلفين،دار إحياء التراث العربى، بيروت، ١٩٥٧. جـ١١، ص: ٢٠٧.
- ابن الوردى: تاريخ ابن الوردى، ١٣٢٣هـ ، ص: ٢٢٣ .
- سركيس: معجم المطبوعات العربية و المعربة، مكتبة الثقافة الدينية. جـ٢، ص: ١٢٥٠ .
- الزركلى: الأعلام، الطبعة الثانية، جـ٧، ص: ٢٥٧.
- د. عبد الأمير الأعسم: الفيلسوف نصير الدين الطوسى، دار الأندلس، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٠م، ص: ٢٣ .
- د. رضا زاده شفق: تاريخ الأدب الفارسى، ترجمة: محمد موسى هنداوى، دار الفكر العربى، ١٩٤٧م، ص: ١٩٧ .
- السيد حسن الصدر: تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام، منشورات إبراهيم كامل الزين، بيروت، ١٩٨٠م، ص : ٣٩٥ .
- الطوسى: آداب المتعلمين، تحقيق: د. يحيى الخشاب، (ضمن مجلة معهد المخطوطات العربية ، المجلد الثانى، الجزء الثانى، ١٩٥٧م). مقدمة التحقيق، ص: ٢٦٧.
- عمر فروخ : تاريخ الفكر العربى ، دار العلم للملايين، الطبعة الرابعة،بيروت، ١٩٨٣ ص: ٥٥٠
- Strothmann, R., : art tusi dans Encylopaedie d'Islam, vol, (IV), paris, 1934. P. 1032.

الحسن[1] الطوسي[2] ، ويكنى بأبي جعفر. وقد عرف الطوسي بعدة ألقاب في حياته، فعرف بأسم "نصير الدين الطوسي"[3]، و"نصير

(١) يذكر هدايت أن اسم الطوسي هو " محمد بن الحسن" كما يذكر مستوفي أن اسم جده الحسين بدل الحسن؛ (انظر: د. عبد الأمير الأعسم: الفيلسوف نصير الدين الطوسي، ص: ٢٣).

(٢) يذكر بن العماد الطوسي بأنه" أبو عبد الله نصير الدين محمد بن محمد بن حسن" (ابن العماد الحنبلي: شذرات الذهب في أخبار من ذهب، دار المسيرة، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٧٩م . جـ٥، ص: ٢٣٩). كما يذكر ابن كثير الطوسي بـ" محمد بن عبد الله الطوسي"، (ابن كثير البداية والنهاية ، تحقيق: د. أحمد ابو ملحم و آخرين، دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة بيروت، ١٩٨٧م، جـ١٣، ص: ٢٨٣). أضف إلى ذلك ابن تغري بردى الذي يذكر الطوسي بـ" الخواجة محمد بن محمد بن الحسن أبو عبد الله نصير الدين" (ابن تغري بردى: النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف و الترجمة و الطباعة و النشر، جـ٧، ص:٢٤٥).

(٣) انظر :

- سركيس: معجم المطبوعات ، جـ٢، ص:١٢٥٠ .
- الكتبي: فوات الوفيات ، جـ٣ ، ص: ٢٤٦ .
- دونالد ولبر: إيران ماضيها و حاضرها، ترجمة: د . عبد النعيم محمد حسنين، راجعه و قدم له: د. إبراهيم أمين الشواربي، مكتبة مصر، القاهرة ١٩٥٨م. ص: ٧٢ .
- زيغريد هونكة: شمس العرب تسطع على الغرب، ترجمة: فاروق بيضون، كمال دسوق، راجعه: مارون عيسى . دار الآفاق الجديدة، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٦، ص: ١٣٢، ١٣٣، ١٦١ .
- Encylopaedie d' Islam,art Tusi, vol, P: 1032.
- محمد جواد مغنية: مع الشيعة الإمامية، مكتبة الأندلس، بيروت، هامش ص: ١٣ .
- هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: نصير مروة، حسن قبيسي ، راجعه و قدم له: الإمام موسى الصدر، الأمير عارف تامر .منشورات عويدات، الطبعة الثالثة ، بيروت- باريس. ١٩٨٣م. ص: ٧٧.
- عارف تامر: الطوسي في مرابع ابن سينا، مؤسسة عز الدين للطباعة و النشر، بيروت،١٩٨٣، ص: ٣١، ٦٥، ٧١، ٧٢ .
- د. محمد عبد الرحمن مرحبا: المرجع في تاريخ العلوم عند العرب، منشورات دار الفيحاء، ١٩٧٨م. ص: ٣٩٩ .
- السيد حسن الصدر: تكملة أمل الأمل، تحقيق: السيد أحمد الحسيني و السيد محمود المرعشي، دار الأضواء، بيروت، ١٩٨٦ . ص: ٢٩٢ .
- برتولد شبولر: العالم الإسلامي في العصر المغولي، ترجمة: خالد أسعد عيسى، مراجعة:د. سهيل زكار، دار حسان، الطبعة الأولى، دمشق، ١٩٨٢م. ص: ٤٦ .

=/=

الـــدين[1]، و«الخواجة نصير الدين»[2]، و«الخواجة نصير الملة والدين»،[3] وغير

=/=

– دوايت. م. رونلدش: عقيدة الشيعة، مكتبة الخانجي، ص: ٢٩٣ .

– ابن الفوطي: الحوادث الجامعة و التجارب النافعة في المائة السابعة،المكتبة العربية، بغداد، ص: ٣٨٠

– ل.أ.سيديو:تاريخ العرب العام، ترجمة: عادل زعيتر، مطبعة عيسى البابي الحلبي،الطبعة الثانية، ١٩٦٩م، ص: ٢٣٥ .

(١) انظر:

– ابن العماد: شذرات الذهب،جـ٥ ، ص:٢٣٩ .

– ابن تغرى بردى: النجوم الزاهرة ، جـ٧ ، ص: ٢٤٥ .

– نيقولا ريشر: تطور المنطق العربي، ترجمة: د. محمد مهران، دار المعارف، الطبعة الأولى، ١٩٥٨م، ص: ٤٤٤.

–كحالة: معجم المؤلفين: جـ١١، ص: ٢٠٧ .

– د. عمر فروخ : تاريخ الفكر العربي، ص : ٥٥٠ .

(٢) انظر :

– ابن كثير: البداية و النهاية، جـ١٣، ص : ٢٨٣.

– سركيس: معجم المطبوعات، جـ٢، ص: ١٢٥٠.

– جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، دار الطليعة، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٧٨م، ص: ٣٨٤.

– ابن تغرى بردى: النحوم الزاهرة،جـ٧ ، ص: ٢٤٥ .

– السيد حسن الصدر: تكملة أمل الأمل، ص : ٢٩٢ .

(٣) انظر :

الشيخ يوسف بن أحمد البحراني : لؤلؤة البحرين في الإجازات وتراجم رجال الدين، تحقيق: السيد محمد صادق بحر العلوم، دار الأضواء، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٦م. ص : ٢٤٥.

ذلك من الالقاب[١] التى غالباً ما يضعها أصحاب كتب التراجم.

ويدعو كل من خدابخشى ومعصوم على، ومرحبا الطوسى بـ«المحقق»؛ والأردستانى يدعوه بـ"فخر الحكماء ومؤيد الفضلاء"؛ودوايت يدعوه بـ "الفيلسوف الفلكى والمجتهد" ويدعوه أخيراً أغابزرك بـ"سلطان المحققين وأستاذ الحكماء والمتكلمين". وقد عرفته أوروبا بـ" نصير[٢] الدين أوطوسى" ؛ ولعل الذى أشاع هذا اللقب كثيراً فى المحدثين هو طومسن (THOMSON) فى كتابه :- Practical philosophy of Muhammadan people, London, 1839. ومنه سرى إلى كتاب الإسلاميات من الباحثين المستشرقين[٣].

---

(١) انظر :

- ابن الوردى : تاريخ ابن الوردى ، ص: ٢٢٣.
- المقريزى : السلوك لمعرفة دول الملوك، ص : ٦١٤.
- السيد حسن الصدر : تكملة أمل الأمل، ص : ٢٩٢.
- ابن كثير : البداية و النهاية، جـ١٣ ، ص :٢٨٣ .
- ابن قيم الجوزية : إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، تحقيق: د. السيد الجميلى، دار ابن زيدون، بيروت، ١٩٨٥م. ص:٦٠١.
- جعفر آل ياسين: الفيلسوف الشيرازى، منشورات عويدات، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٧٨م، ص:٩٩.

(٢) كلمة نصير كلمة عربية تعنى مراقب،و بالفارسية تعنى رئيساً أو من يتقلد وظيفة عالية.
(La GRANDE ENCYLOPEDIE, art: NASIR der Blonchet, E. Paris, XXIV,P : 817).
و فى لسان العرب لابن منظور: النصير فعيل بمعنى فاعل أو مفعول لأن كل واحد من المتناصرين ناصر و منصور.و قد نصره ينصره نصراً إذا أعانه على عدوه و شد منه، و التناصر: التعاون على النصر. (انظر: ابن منظور : لسان العرب، دار المعارف، المجلد السادس، (مادة نصر)، ص: ٤٤٤٠) .

(٣) انظر:

- الأعسم : الطوسى. ص :٢٤ .
- دوايت : عقيدة الشيعة، ص: ٢٩٣ .
- مرحبا: المرجع فى تاريخ العلوم ، ص : ٣٩٩ .

مولد الطوسي:

ولد الطوسي في يوم السبت، حادى عشر، شهر جماذى الأولى،وقت طلوع الشمس سنة ٥٩٧هـ = ١٨ فبراير ١٢٠١م[١] .وينص عباس قمى أن البرجردى قدأثبت تاريخ ميلاد الطوسي فى بيتين من الشعر هما :

ثُمّ نصيرُ الدّينِ جدُّهُ الحَسَنْ العَالِمُ النحْرِيرُ ،قدوةُ الزّمنْ
مِيْلادُهُ يا حرزُ مَنْ لا حِرزَ لَهْ وَ بَعْدَ داعٍ قَدْ أَجَابَ سَائِلَةْ[٢]

---

(١) أنظر:

- الخوانسارى: روضات الجنات، جـ٦، ص:٣١٤ .
- ابن الفوطى : الحوادث الجامعة، ص: ٣٨٩.
- البحرانى :لؤلؤة البحرين :ص: ٢٤٦ ، ٢٤٧ .
- طاش كبرى زادة: مفتاح السعادة و مصباح السيادة فى موضوعات العلوم، دار الكتب العلمية ، الطبعة الأولى، بيروت ، ١٩٨٥م .المجلد الأول،ص:٢٩٤.
- د. رضا زادة: تاريخ الأدب الفارسى ، ص : ١٩٧ .
- الكتبى: فوات الوفيات، جـ٣ ، ص: ٢٥٢ .
- ابن الوردى: تاريخ ابن الوردى، ص : ٢٢٣.
- جورج طرابيشى : معجم الفلاسفة، ص : ٣٨٤.

- Wickens, G, M: Nasir al - Din tusi's The Nasiran Ethics, London, 1974. P12.

- د. عمر فروخ : تاريخ الفكر العربى، ص: ٥٥٠.
- الأعسم : الطوسى ، ص :٢٥ .

Encylopaedie d' Islam,P ::1032

- عباس العزاوى: تاريخ علم الفلك فى العراق، المجمع العلمى العراقى، بغداد، ١٩٥٨م.ص: ٢٣
- حسن الصدر: تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام، ص : ٣٩٧.

(٢) عباس قمى :فوائد الرضوية، ص: ٦٠٤،نقلاً عن البرجردى فى نخبة المقال. وانظر:الأعسم: الطوسى : ٢٥.

ويختلف المؤرخون فى موضع مولد الطوسى[1]؛ فهناك من ينص على أن مولده كان " بمشهد طوس"[2] ، ولذلك يقول روان بخشى: أن مولده بطوس متفق عليه، ولهذا اشتهر بالطوسى[3]. إلا أننا نرى الخوانسارى يؤكد أن الطوسى "كان أصله من جهرود ساوه أحد أعمال قم ذات النقاوة، وإنما اشتهر بالطوسى لأنه ولد بطوس[4] " .

والعبارة الأخيرة، كما يرى الأعسم، ذات أهمية وخطورة فى تحديد أصل الطوسى، لأنها تبرر الشهرة الثانية له بـ" الجهرودى"؛ فولادة الطوسى فى جهرود تعنى، أنه اكتسب منها الكثير فى أثناء طفولته الأولى[5] .

ويمكن القول، إن الطوسى نشأ فى هذه المرحلة فى أحضان أبيه" محمد بن الحسن" الشيعى الإثنا عشرى، وخاله" الحكيم فاضل بابا أفضل الكاشى"

---

(١) ينفرد الدكتور رضا زادة بأن الطوس ولد بضواحى قم (د. رضا زادة : تاريخ الأدب الفارسى، ص: ١٩٧).

(٢) انظر :

- الكتبى : فوات الوفيات، جـ ٣ ، ص : ٢٥٢.
- جورج طوابيشى : معجم الفلاسفة، ص: ٣٨٤.
- عباس العزاوى : تاريخ علم الفلك، ص : ٣٣.
- د. عمر فروخ: تاريخ الفكر العربى، ص : ٥٥٠.
- سركيس : معجم المطبوعات، جـ٢ ، ص : ١٢٥٠.
- الزركلى : الأعلام، جـ ٧، ص : ٢٥٧.

(٣)الأعسم : الطوسى، ص:٢٦.

(٤) الخوانسارى :روضات الجنات، جـ٦ ، ص : ٣٠٠.

(٥) الأعسم : الطوسى، ص :٢٦. (و هنا يوجد تناقض ظاهر لآن النص ينص على أنه ولد بطوس وليس بجهرود، وإنما أصله من جهرود أى آباؤه منها) .

الفيلسوف. وبذلك نشأ الطوسى وسط الأجواء الفلسفية وظهر انطباعها فى شخصيته إلى حد بعيد، حتى تهيأت له الدراسة المنظمة فى نيسابور. وعن طريق نشأة الطوسى الأولى ، نكشف علة انغماسه فى التيار الإسماعيلى فيما بعد(١)

وعندما بلغ الطوسى الخامسة عشرة، بدا وكأنه بدأ حياته بشوق لتحصيل العلوم والمعارف بطريقة منظمة فى نيسابور بلد العلم والفلسفة، وتعد الفترة من سنة ٦١٢ هـ = ١٢١٦م إلى سنة ٦١٩ هـ= ١٢٢٢م، وهى الفترة التى قضاها الطوسى فى نيسابور من أخصب فترات حياته الثقافية، حيث درس على يد معين الدين المصرى، وفريد الدين الداماد، وكمال الدين الموصلى . وقد كانت دراسة الطوسي فى هذه المرحلة تنصب على الحكمة والفقه والرياضيات(٢).

وقد انتقل الطوسى بعد أن سقطت نيسابور فى أيدى المغول إلى طوس من سنة ٦١٩هـ = ١٢٢٢م، إلى سنة ٦٢٥هـ = ١٢٢٨م؛ أى ست سنوات قضاها الطوسى فى طوس منعزلاً، منفرداً بنفسه، وبكتبه، وبعقله؛ فكان يمارس تثقيفاً ذاتياً فلسفياً، حتى صار متخصصاً فى الفلسفة، فاشتهرت محاولاته فى الميتافيزيقا، والطبيعة والأخلاق والسياسة(٣). مما أدى لأن يكون الطوسى موضع اهتمام الإسماعيليين ؛ فقد التحق الطوسى بالقلاع الإسماعيلية من سنة ٦٢٥هـ = ١٢٢٨م، إلى سنة ٦٥٣هـ = ١٢٥٥م . وهى الفترة الخصبة فيما كتب وبحث فى الفلسفة والرياضة والعلوم العقلية، كما سوف نوضحه فيما بعد

(١) المرجع السابق، ص: ٢٧.
(١) الأعسم، الطوسى، ص : ٢٨ ، ٢٩ .
(٢) المرجع السابق ، ص: ٣٠ .

وفاة الطوسى :

كانت وفاة الطوسى فى بغداد، آخر نهار الاثنين من الثامن عشر من شهر ذى الحجة ، وقت غروب الشمس ٦٧٢هـ الموافق ٢٦ يونيو سنة ١٢٧٤م.[١] وكان ذلك اليوم يوافق أيضاً لدى الشيعة يوم" غدير الشيعة" [٢] ؛ وكان له من العمر خمسة وسبعون عاماً [٣]. وقد شيع جثمانه فى موكب كبير اقترن بإجلال واحترام وتعظيم؛ وقد شارك فى تشييعه صاحب الديوان والرجالات البارز[٤] ،« فكانت جنازته حفلة[٥] » ثم دفن فى مشهد موسى بن جعفر الكاظمى فى سرداب قديم البناء خالٍ من دفن ؛ قيل : إنه قد عمل للخليفة الناصر لدين الله[٦].

---

(١) انظر:

— ابن الفوطى: الحوادث ، ص :٣٨٠ .

— دوايت: عقيدة الشيعة، ص : ٢٩٣ .

— عمر فروخ : تاريخ الفكر العربى ، ص : ٥٥٠.

—جورج طرابيشى: معجم الفلاسفة، ص: ٣٨٤ .

—البحرانى: لؤلؤة البحرين، ص:٢٤٦.

—ابن الوردى: تاريخ ابن الوردى ، ص : ٢٢٣ .

—طاش كبرى زادة: مفتاح السعادة، جـ١ ، ص : ٢٩٤ .

—الأعسم : الطوسى، ص :٥٤، ٥٥ .

—حسن الصدر: تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام، ص :٣٩٧ .

Encylopa edie d'Islam,P:1032.

(٢) الأعسم : الطوسى، ص : ٥٥ .

(٣) ابن كثير : البداية و النهاية، جـ١٢، ص: ٢٨٣.

(٤) الأعسم: الطوسى، ص : ٥٥ .

(٥) الكتبى: فوات الوفيات، جـ٣ ،ص:٢٥٢.

(٦) انظر :ابن الفوطى : الحوادث ، ص : ٣٨٠. و قارن : ابن كثير : البداية و النهاية ، جـ ١٣ ، ص:٢٨٣ .

علاقة الطوسي بالمغول:

عندما سقطت "قلعة ألموت" الإسماعيلية بدأت فترة جديدة في حياة الطوسي، إذ انتقل بعدها إلى الانضمام إلى حاشية هولاكو.. وهنا لابد أن نشير إلى حقيقة لا مفر من الاعتراف بها، وهي: أن الطوسي قد أعلن بشكل رسمي بأنه شيعي (اثنا عشري)، وكان ذلك في يوم ١٤ شوال سنة ٦٥٤ هـ .

ومن منطلق هذا الإعلان تظهر مقدرة الطوسي الفائقة في إقناع هولاكو، بأنه أولاً: ينتسب إلى عقيدة لا تثير غضبه، وثانياً: بأنه على علم بالفلك والتنجيم الذى سوف يتيح لهولاكومعرفة الأحداث التاريخية التى سوف يمر بها مقدماً . ومن ثم، فإن هولاكو اكتفى بالطوسي عالماً بالفلك، ومستشاراً في الأحداث، وكاتباً لمراسلاته[1] .

وفى أواسط القرن السابع الهجرى، وفي سنة ٦٥٥ هجرية على وجه التحديد، بدأ فتح المغول لبغداد. وفي اليوم الخامس

(١) الأعسم: الطوسي، ص:٤٣ . و انظر: الرسالة التى كتبها الطوسى من قبل هولاكو إلى أهل الشام (نشرها الأعسم ضمن كتاب الطوسي، ص : ١٦٧).

من صفر سنة ٦٥٦ هـ سقطت بغداد[١] وقتل الخليفة المستعصم[٢] ، وجرت بعدها الحوادث الجسام التى يشق على المؤرخ الإسلامى

(١)انظر:

- محمود بن أحمد بن موسى بدر الدين العينى: عقد الجمان فى تاريخ أهل الزمان، مخطوط بدار الكتب المصرية، برقم ١٥٨٤ تاريخ، حوادث سنة ٦٥٦ هـ.
- سيديو: تاريخ العرب العام، ص : ٢٣٣ .
- دونالد ولبر: إيران ماضيها و حاضرها ، ص : ٦٦ .
- فروخ : تاريخ الفكر العربى، ص : ٥٤٧.
- ابن الفوطى: الحوادث، ص : ٣٢٩.
- د. فؤاد عبد المعطى الصياد: المغول فى التاريخ، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٠م، جـ١ ، ص: ٣٢٦
- د . فتحية النبراوى د.محمد نصر مهنا:تطور الفكر السياسى فى الإسلام، دار المعارف، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٨٤م، جـ٢، ص: ٤٠٠ .

(٢) و هو أبو عبد الله محمد بن الإمام الظاهر، و هو السابع و الثلاثون من الخلفاءالعباسيين، بويع بالخلافة، ولقب بالمستعصم بعد أخيه المستنصر. و قد اختلف المؤرخون فى كيفية قتل الخليفة، وحول هذا الاختلاف ،

انظر:

- ابن إياس: بدائع الزهور فى وقائع الدهور ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، الطبعة الثانيه، ١٩٨٢م، جـ١ ، القسم الأول، ص : ٣٠١.
- د. السيد الباز العرينى : المغول، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٦م، ص: ١٧٨، ٢١٨، ٢٢٠
- سيديو: تاريخ العرب العام، ص:٢٣٣ .
- د. مصطفى غالب: تاريخ الدعوة الإسماعيلية، دار الأندلس، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٧٩م، ص: ٢٧٣ .
- الأعسم: الطوسى، ص: ٤٤ .
- برتولد شبولر: العالم الإسلامى فى العصر المغولى، ص: ٤٧ .
- دوايت: عقيدة الشيعة، ص: ٢١١ .

الكلام عنها ؛ كما عبر ابن الأثير عن ذلك بقوله" لقد بقيت عدة سنين معرضاً عن ذكر هذه الحادثة استعظاماً لها، كارهاً لذكرها فأنا أقدم رجلاً وأؤخر أخرى؛ فمن الذى يسهل عليه أن يكتب نعى الإسلام والمسلمين .. ثم رأيت أن ترك ذلك لا يجدى[1] ».

دور ابن العلقمى فى سقوط بغداد:

وهومحمد بن محمد بن على، أبوطالب ، الوزير مؤيد الدين ابن العلقمى، البغدادى الرافضى؛ تولى الوزارة فى بغداد سنة ٥٦٢ هـ واستمر بها أربع عشرة سنة، فأظهر الرفض قليلاً. وكان وزيراً كافياً خبيراً بتدبير الملك[2] ؛ وقد كان المستعصم أول من يثق به ويطمئن إليه. ومن المعروف عن ابن العلقمى، أنه كان فارسياً يعتنق مذهب الشيعة[3] .

وقد كان من نتيجة اضطهاد الشيعة فى بغداد، أن امتلأ قلب ابن العلقمى بالحقد والرغبة فى الانتقام من أهل السنة . ولذلك اتصل ابن العلقمى بهولاكو سراً منذ سنة ٦٥٤ هجرية، واتفق معه على خيانة الخليفة، و أطمعه باحتلال العراق[4] . ومن ثمَّ هيأ له الأمور بأساليب متعددة منها إشارته على الخليفة بتسريح أكثرية جنده[5] .

(١) ابن الأثير: الكامل فى التاريخ، دار صادر، بيروت، ١٩٨٩م. جـ١٢.ص: ١٣٨ .

(٢) الكتبى: فوات الوفيات، جـ٣، ص:٢٥٣ .

(٣) الصياد : المغول فى التاريخ ، جـ١ ، ص : ٢٧١ .

(٤) انظر: د. نورى عبد الحميد خليل: الصراع العراقى الفارسى منذ سقوط بغداد حتى القرن التاسع الهجرى. (ضمن كتاب: الصراع العراقى الفارس، دار الحرية للطباعة، بغداد، ١٩٨٣م. ص: ١٩٢).

وانظر أيضاً: د. أحمد عبد الكريم سليمان: المغول و المماليك حتى نهاية عصر الظاهر بيبرس، دار النهضة العربية، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٨٤م. ص: ٣٦ ، ٣٧ . و قارن : الكتبى: فوات الوفيات، جـ٣، ص: ٢٥٢.

(٥) انظر : العرينى: المغول، ص :١٧٥ – ١٧٨ .

ويشير الكتبى إلى أنه بعد سقوط بغداد انعكس ما دبره ابن العلقمى، وندم حيث لا ينفعه الندم . وكان كثيراً ما يقول بعد ذلك:" وجرى القضاء بعكس ما أملته"[1] . وذلك لأن هولاكو واستدعى ابن العلقمى، وعنفه على سؤ فعله مع الخليفة المستعصم، على أنه ما حفظ حق إحسانه إليه؛ ثم قال له :" لوأعطيناك كل ما نملكه ما نرجومنك خيراً؛ وأنت مخالف لملتنا وأهل ملتك ، فما أحسنت إليهم وقتلتهم، وسبيت حريمهم. فما لنا نحن إلا أن نقتلك، ونريح من بقى من المسلمين من شرك، ويستريح التتار أيضاً منك[2] "، ثم أمر بقتله أشر قتلة.

موقف الطوسى من سقوط بغداد:

يذهب بعض المؤرخين[3] إلى أن نصير الدين الطوسى، قد شهد واقعة بغداد، وفى هذا يقول ابن كثير :" وكان معه فى واقعة بغداد، ومن الناس من يزعم أنه أشار على هولاكو بقتل الخليفة، فالله أعلم[4]".

---

(١) الكتبى: فوات الوفيات، جـ٣ ، ص : ٢٥٣ .

(٢) العرينى: المغول، ص: ١٧٩ .

(٣) انظر :

– ابن الفوطى: الحوادث، ص: ٣٢٠.

– ابن العبرى: مختصر تاريخ الدول، دار الرائد اللبنانى، بيروت ، ١٩٨٣م .ص: ٤٧١ .

– الصيـــاد: المغول فى التاريخ، جـ١ ، ص: ٢٦١

– ألدومييلى: العلم عند العرب وأثره فى تطور العلم العالمى، ترجمة: محمد يوسف موسى، وعبد الحليم النجار، دار القلم، القاهرة، ١٩٦٢ . ص: ٢٩٧ .

(٤) ابن كثير: البداية و النهاية، جـ١٣ ،ص:٢٨٣ . و انظر: جورج طرابيشى: معجم الفلاسفة، ص: ٣٨٤.

ويذهب البعض الآخر[1] ، إلى أن الطوسى هوالذى هون أمر فتح بغداد على هولاكو، حينما حذره مستشاره المنجم حسام الدين بوقوع حوادث جسام إذا سفك دم الخليفة . إلا أن الطوسى هون عليه الأمر وأيد رأيه، ببراهين عملية تثبت أن مثل هذه الحوادث لم تقع عند قتل يحيى بن زكريا، ولا عند وفاة النبى، ولا عند قتل الحسين .

وعلى أية حال، فإن الطوسى قد سكت عن الحادث، ولم يدافع عن انهيار عرش المسلمين؛ بل وجدناه يؤرخ لفتح بغداد من وجهة نظر مراقب فى الجانب المغولى، فى رسالته المشهورة : « استيلاء المغول على بغداد»[2] . وكل ما فعله الطوسى أن ذكر أن هولاكوقد رحل من بغداد فى يوم الأربعاء ١٤ من صفر سنة ٦٥٦ هـ. وذلك بسبب عفونة الهواء، ونزل بقرية بالقرب من بغداد تدعى «وقف» حيث استدعى الخليفة، وقضى عليه فى ذلك اليوم[3] .

والحقيقة التى نراها ، أن مسرح الأحداث السياسية فى منطقة الشرق الإسلامى، كان مهيئاً تماماً لهولاكوكى يقضى على الخلافة العباسية ؛ وذلك يرجع فى رأينا لعدة أسباب منها :

---

(١) انظر :

- عباس العزاوى: تاريخ علم الفلك، ص:٣٣.
- د. نورى عبد الحميد: الصراع العراقى الفارسى، .ص: ١٩١.
- دوايت: عقيدة الشيعة، ص:٢١١.
- الصياد: المغول فى التاريخ، جـ١ ، ص: ٢٦٠.

(٢) الأعسم: الطوسى، ص:٤٤. وقارن:

Nasr,S,H: Islamic studies, Beirut, 1967,P:18

(٣) الصياد: المغول فى التاريخ،جـ١ ، ص:٢٦٧ .

(١) امتداد جذور الضعف فى الخلافة العباسية، بسبب سيطرة الفرس أولاً، ثم غلبة الأتراك ثانياً منذ أن فتح لهم الخليفة المعتصم الباب على مصراعيه، فأستأثروا بالنفوذ، وطغوا على سلطان الخلفاء. مما أدى إلى سقوط هيبة الخلافة وتفكك الروابط التى كانت تربط مركز الخلافة بالأمصار المختلفة، بحيث وجدنا دولاًعديدة وإمارات مستقلة فى قلب الخلافة، وعلى أطراف مناطقها[١].

وفى هذا يقول د. فيليب حتى وزملاؤه: «مثل الخلافة فى ذلك، مثل الإمبراطورية الرومانية الغربية من قبل. وقد أصبحت كعليل على فراش الموت، فإنتهز اللصوص فرصة مرضه للإجهاز عليه، والقبض على ميراثه[٢]».

(٢) غرق الخليفة المستعصم بالله فى اللهو، غير مدرك لجسامة الخطر الذى يقترب منه. ومما اشتهر عنه أنه كتب إلى بدر الدين لؤلؤ صاحب الموصل، يطلب منه جماعة من ذوى الطرب. وفى تلك الحال وصل رسول هولاكوإليه، يطلب منه منجنيقات وآلات الحصار، فقال بدر الدين : انظروا إلى المطلوبين وابكوا على الإسلام وأهله[٣].

(٣) الفوضى المذهبية فى بغداد بسبب الفتن بين أهل السنة والشيعة، وذلك لأن المنافسات بين السنة والشيعة فى بغداد تكررت فى أواخر الدولة، فلا تمضى سنة لا يقع فيها بين الطائفتين قتال تتوسط الحكومةفى إصلاحه. وبما أن

---

(١) المرجع السابق، جـ١ ، ص:٢٤٩ ، ٢٥٠.

(٢) د. فيليب حتى ، د. إدوارد جرجس، د. جبرائيل جبور: تاريخ العرب ، دار الكشاف، بيروت،١٩٥٠م . جـ٢، ص: ٥٨٠.

(٣) الصياد : المغول فى التاريخ، جـ١ ، ص: ٢٥١.

الحكومة سنيةفالضغط كان يقع غالباً على الشيعة، وكانوا يقيمون معاً فى الكرخ ببغداد ، وهم صابرون على ما يكابدونه من الاضطهاد . فاتفق وقوع فتنة بين السنة والشيعةكالعادة ، وكان للخليفة ولد اسمه أبوبكر شديد العصبية على الشيعة، فاستعان بقائد الجند (الدوادار) وأمر العسكر أن يفتكوا بالشيعة، فهجموا على الكرخ وهتكوا النساء وركبوا منهن الفواحش[1].

(٤) خضوع المنطقة من إيران حتى حدود العراق تحت قبضة هولاكو، مما أدى إلى ازدياد الخلافة سوءاً واضطراباً . ووقع الخليفة المستعصم لضعفه فريسةالخلافات فى الرأى بين وزيره ابن العلقمى ودواداره[2].

ويمكن القول، إن موقف ابن العلقمى لم يكن سليماً على الإطلاق، كماأن موقف الطوسى اتسم بالسلبية تجاه سقوط بغداد. ونحن لا نستطيع أن نحملهما التبعة كلها، بل نشرك معهما الخليفة المستعصم ذلك الرجل الضعيف اللاهى الذى كان يجلس على عرش الخلافةببغداد، ورجال حاشيته الآخرين، كما سبق أن بينا فى شرح الأوضاع التى كانت قائمة فى بغداد إبان غزوالمغول .

ويستمر الطوسى بعد ذلك فى الجانب المغولى مضمراً فى نفسه محاولة إنقاذ التراث الإسلامى الذى ضاع بسقوط بغداد قلب الخلافة الإسلامية، محاولاً إقناع هولاكوبالإصلاح إلى أن سلمه الأوقاف والتفتيش على شئون البلاد. فتفقد الطوسى أحوال البلاد وحاول إصلاحها .

---

(١) جرجى زيدان : تاريخ التمدن الإسلامى ، دار مكتبة الحياة، بيروت، جـ٢، ص: ٥١٢.

(٢) د. عبد الكريم : المغول و المماليك، ص:٣٩.

وقد تم للطوسى الإصلاح الأكبر عندما أقنع هولاكوببناء مرصد بمراغة، واجتهد كثيراً فى جمع الكتب من أنحاء العراق، حتى استطاع تأسيس مكتبة ضخمة احتوت على شتى العلوم وخاصةً الفلسفة.

واستمر الحال على هذا الوضع إلى أن مات هولاكوفى ربيع الأول سنة ٦٦٣ هـ[١]؛ وتولى زعامة المغول بعد ذلك ابنه أبا قاخان، الذى استمع كثيراً لنصائح الطوسى بتحسين الوضع العام فى العراق[٢]. حتى وافق عليها سنة ٦٧٢ هـ، وبعدها بدأالسلطان والطوسى فى تصفح أحوال البلاد. ثم عاد السلطان ومعه قواده وحاشيته إلى مراغة فى نهاية سنة ٦٧٢ هـ[٣].

أما الطوسى، فإنه أقام فى بغداد وتصفح أحوال الأوقاف وقرر قواعدها ونظمها وأصلحها بعد اختلالها، وأشرف على أحوال الفقهاء والمدرسين والصوفية[٤]. واستمر الحال على هذا الوضع إلى أن يأس الطوسى من عجزه عن انقاذ بغداد، إلى أن مات فى سنة ٦٧٢ هـ، كما سبق أن ذكرنا .

أثر المغول وسقوط الخلافة فى بغداد:

كان لسقوط بغداد آثار واضحة، أهمها زوال الخلافة العباسية، وإقامتها بمصر؛ فلقد حاول المماليك إضفاء «الشرعية» على ولايتهم، وحاولوا أن يجعلوا

(١) انظر:
- ابن الفوطى : الحوادث، ص:٣٥٣.
- ابن العبرى : مختصر تاريخ، ص ٤٩٧ .
- ألدوميلى: العلم عند العرب، ص:٢٩٢.

(٢) الأعسم: الطوسى، ص: ٥٠ .

(٣) المرجع السابق، ص:٥٢ .

(٤) ابن الفوطى : الحوادث، ص : ٣٧٦ .

من القاهرة مقراً للخلافة؛ فبايعوا المستنصر بالله سنة ٦٥٩ هجرية، وضرب اسمه على السكة وكتبت بيعته إلى الآفاق. ويرى المؤرخون أن هذه البيع«بيعة رمزية» ليس إلا، فلم يكن للخليفةمن حظ سوى أن يقال له: أمير المؤمنين[(١)].

وإلى جانب سقوط الخلافة العباسية، كانت هناك عدة تغييرات في المحيط الثقافي والاجتماعي آنذاك، حتى أن الأضرار التي نجمت عن غزوالمغول بلغت حداً بدا معه أن بقاء الإسلام نفسه في خطر[(٢)]. فقد ثارت ثائرة المسيحيين- النساطرة منهم واليعاقبة- الذين كانوا لا يزالون كثيري العدد وخصوصاً في شمال البلاد، وكذلك في بغداد؛ وكذلك الشيعة الذين كانوا يعيشون بصورة رئيسية في الجنوب. وقد أطلق هولاكولجنوده وسواهم حرية التصرف ضد جميع أهل السنة من المسلمين؛ فقد كان هولاكونفسه متأثراً بالمسيحية ومتعاطفاً مع المسيحيين ضد المسلمين، بواسطة تأثير زوجته دوقوز خاتون[(٣)]؛ فلم يتعرض للمسيحيين في أثناء تدمير بغداد[(٤)]، كما لم يتعرض للشيعة بتأثير

(١) د. محمد يوسف موسى: ابن تيمية، الهيئة المصرية العامة، (أعلام العرب)، ص:١٩، ٢٠.
وانظر: د. فتحية النبراوي: تطور الفكر السياسي في الإسلام، جـ٢، ص:٤٠٠.

(٢) شاخت وبوزورث: تراث الإسلام، ترجمة: د. حسين مؤنس، إحسان صدقي العمد، مراجعة: د. فؤاد زكريا .(عالم المعرفة - العدد ١٠، سنة١٩٧٨م . المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب- الكويت) جـ١، ص:٢٨٣.

(٣) انظر:
- برتولد شبولر: العالم الإسلامي في العصر المغولي، ص:٤٧.
- ألدوميلي: العلم عند العرب، ص: ٢٩١.

(٤) حول تدمير المغول لبغداد، انظر:
- دونالد ولبر: إيران ماضيها وحاضرها، ص: ٦٦.
- دوايت: عقيدة الشيعة، ص: ٢٠٩، ٢١٠.

الطوسى.وهكذا استطاع المسيحيون أن يعيدوا بناء كنائسهم، والشيعة مساجدهم وأن يعقدوا احتفالاتهم ومواكبهم الدينية العامة. وقد اختار الشيعة نقيب الأشراف ليكون ممثلاً لهم ولمصالحهم أمام السلطات(١) .

ويرى بارتولد، أن الزعم بأن الحياة المدنية لم تدم إلا فى البلاد التى نجت من هجمات المغول زعم خاطيء(٢) . فالحقيقة أن نتيجة استيلاء المغول لم تكن سيئة إلى هذا الحد، وذلك لعدة أسباب، أولها: أن هؤلاء الفاتحين لم يستوطنوا هذه البلاد، كذلك: فقد اصطحب ملوك المغول مع قواتهم العسكرية عدداً من المستشارين المدنيين بهدف الاستعانة بهم فى الشئون الإدارية والتعمير. فبعد استقرار المغول فى بلاد فارس، لم يكتفوا بإصلاح المدن المخربة فحسب، بل أيضاً قاموا بإنشاء مدن جديدة كمدينة السلطانية بين تبريز وطهران.

وإن كنا قد أوردنا رأى بارتولد، فيما يتعلق بمظاهر التقدم والإصلاح فى عهد المغول. فنحن لا نوافقه تماماً فيما يذهب إليه، إذ يُذْكر للمغول إغراقهم مكتبة بغداد. وإشاعة الفوضى والقتل فى ديار المسلمين، حتى استقرت الأمور فى يد سلاطين المماليك بمصر .

وأما من الناحية الثقافية، فإن هولاكوهوالذى أسس مرصد مراغة العظيم ومكتبته النفيسة، ذلك المرصد الذى عمل على استمرارية التراث الإسلامى.

---

(١) برتولد شبولر: العالم الإسلامى فى العصر المغولى، ص :٤٧ .

(٢) بارتولد :تاريخ الحضارة الإسلامية، ترجمة: حمزة طاهر، دار المعارف، الطبعة الخامسة، ص: ١٢٧ وما بعدها .

أضف إلى ذلك - كمايرى د. عمر فروخ - اتساع العمل الصحيح فى عهد المغول فى مجال الرياضيات والفلك والطب[1].

ويمكن القول، إن النهضة الثقافية فى عهد المغول قامت على أنقاض التراث الإسلامى الذى تعرض للنهب والحرق والغرق... وفى هذا يقول سيديو: «فحرقوا بعض المخطوطات الثمينة التى وجدوها فى المكتبات والمدارس، وألقوا بعضها الآخر فى نهر دجلة ، فأصبحت مياهه سوداء من مدادها»[2].

هذا إلى جانب، أن الهدف الحقيقى لتفكير هولاكوفى إقامة مرصدمراغة ، هوتشجيع قراءة الطوالع، التى كانت تهمه بالدرجة الأولى. ثم إن العلماء الكثيرين الذين تدين لهم مراغة بشهرتها وعلى رأسهم «الطوسى» ، نبغوا فى جو آخر يختلف عن ذلك[3] .

ويمكن القول بوجه عام، إن التأثير الهدام، الذى تركه المغول لم يكن الشعور به ثقافياً، إلاضعيفاً عند الجيل الذى أصيب به مباشرة، والذى كان قد نشأ فعلاً. ولكن الشعور به كان شديداً وجديداً عند الجيل الذى كان فى دور النموبعد، وعند الأجيال الملاحقة أيضا[4] .

---

(١) عمر فروخ : تاريخ الفكر العربى ، ص: ٥٤٩.

(٢) انظر: سيديو: تاريخ العرب العام، ص: ٢٣٣. وانظر أيضاً: د. عبد الكريم: المغول والمماليك، ص: ٤٦، ٤٧.

(٣)ألدومييلى:العلم عند العرب، ص: ٢٩٠.

(٤) المرجع السابق، نفس الصفحة .

ثانياً: شيوخه وتلاميذه:

حصّل الطوسى العديد من فنون الثقافة فى عصره، فقد نشأ نشأة علمية وطلب العلم منذ وقت مبكر، حيث كان والده من كبار أئمة الشيعة، فتلقن عن أبيه العلوم والفنون المتنوعة.

وقد تكونت شخصية الطوسى العلمية فى الفقه والأصول والمنطق والحكمة بحسب الأسلوب الأعجمى الفارسى، الذى يجمع العلوم المختلفة بالترقى فى درجاتها المتقابلة، وتحقيق بعضها ببعض تحقيقاً يهدف إلى تكوين الملكة العامة المتصرفة بالتحصيل والتحليل والاستنتاج والبحث فى العلوم على نسبة واحدة، وتحرير قوالبها التعبيرية على منهج متحد وأسلوب مضطرد[1].

وإذا كان الطوسى قد نشأ على هذا النحو، فهويعد وارثاً لإمامة العلوم عن آبائه الذين لقنوه إياها، «فهذا أبوه، محمد بن الحسن الطوسى[2]، لم يحتضنه ابناًفحسب، بل تلميذاًدرس عليه المبادىء العامة للفكر الإسلامى. وقد شاركه هذه المهمة، خاله فاضل بابا، المعروف بأفضل الكاشى، الحكيم الفيلسوف»[3]. فلا غرابة إذن أن يكون الطوسى سليل العلماء على شاكلة آبائه فى العلم.

---

(١) انظر: محمد الفاضل بن عاشور: التفسير و رجاله، (مجمع البحوث الإسلامية، الأزهر، الكتاب الثالث عشر، مايو ١٩٧٠م).ص: ٩١ .

(٢). لم نجد أحداً من المؤرخين يترجم لهذا الوالد، الذى لم يعرف التاريخ ولادته أو وفاته .

(٣) الأعسم: الطوسى، ص : ٦٠.

و انظر : كحاله: معجم المؤلفين، جـ١١، ص: ١٥٥.

وقارن: هنرى كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص:٢٥٣.

وكذلك عاصر الطوسى العديد من المشاهير فى مختلف فروع العلم؛ ومما لا شك فيه أنه قد استفاد من دروسه معهم الكثير. ومن هؤلاء العلماء الذين تتلمذ عليهم الطوسى:

(*) **الشيخ معين الدين المصرى:**

وهو الشيخ معين الدين سالم بن بدران بن على المازنى المصرى، كان عالماً فقيهاً، مشاركاً فى بعض العلوم[1]. وهو أستاذ الطوسى ومعلمه فى الفقه، وقد أجازه سنة ٦١٩ هـ = ١٢٢٢م، وهذا نص الإجازة:

«قرأ علىّ جميع الجزء الثالث من كتاب (غنية النزوع إلى علم الأصول والفروع) من أوله إلى آخره، قراءة تفهم وتبين وتأمل. مستبحث عن غوامضه، عالم بفنون جوامعه، وأكثر الجزء الثانى من هذا الكتاب، وهوالكلام فى أصول الفقه. الإمام الأجل، العالم الأفضل الأكمل البارع المتقن المحقق، نصير الملة والدين، وجيه الإسلام والمسلمين، سند الأئمة والأفاضل، مفخر العلماء والأكابر: محمد بن محمد بن الحسن الطوسى، زاد الله فى علائه، وأحسن الدفاع عن حوبائه. وأذنت له فى رواية جميعه عنى، عن السيد الأجل، العالم الأوحد، الطاهر، الزاهد، البارع: عز الدين أبى المكارم حمزة بن على بن زهرة الحسينى. قدس الله روحه، ونور ضريحه.وجميع تصانيفه وجميع تصانيفى ومسموعاتى وقراءاتى وإجازاتى عن مشايخى، ما أذكر أسانيده، وما لم أذكر إذا ثبت ذلك عنده، وما لعلى أن أصنفه. وهذا خط أضعف خلق الله وأفقرهم إلى عفوه :

(١) انظر :

- كحالة : معجم المؤلفين ، جـ٤ ، ص : ٢٠٢.
- البحرانى : لؤلؤة البحرين، هامش ص : ٢٤٧، ٢٤٨.

سالم بن بدران بن على المازنى المصرى، كتبه ثامن عشر جمادى الآخرة سنة تسع وست مائة، حامداً لله مصلياً على خير خلقه محمد وآله الطاهرين»[1].

ويمكن القول: إن نص المجلسى الذى أوردناه عن الطوسى، والذى يشير فيه إلى أنه قد درس أصول الفقه وقضاياه المتعددة .وذلك على الرغم من أنه لم يشر فى النص أنه يقصد بهذا أصول الفقه عن الشيعة، إلا أن الشيخ معين الدين المصرى هومن فقهاء الشيعة. وعلى هذا يكون الطوسى قد درس الفقه وأصوله على مذهب الشيعة.

(*) **كمال الدين بن يونس:**

وهو كمال الدين أبوعمران موسى بن يونس بن محمد بن منعة، علامة زمانه وأوحد أوانه، وقدوة العلماء، وسيد الحكماء. قد أتقن الحكمة، وتميز فى سائر العلوم. وكان عظيماً فى العلوم الشرعية والفقه[2].

ولد كمال الدين فى الموصل سنة ٥٥١هـ = ١١٥٦م . وبعد إتمامه لتعليمه فى بغداد، رجع إلى الموصل لينخرط فى سلك التدريس والتأليف[3] فى علم الكلام والفقه والفلسفة، ومختلف العلوم. وقد توفى فى الموصل سنة ٦٤٠هـ = ١٢٤٢م، بعد أن ترك تأثيراً كبيراً، ونال شهرة عظيمة[4] .

---

(١) الشيخ محمد باقر المجلسى: بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، مؤسسة الوفاء، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٨٣م، المجلد ٢٥، جـ١٠٤، ص: ٣١، ٣٢.. و قارن البحرانى: لؤلؤة البحرين، ص: ٢٤٨، ٢٤٩.

(٢) ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء فى طبقات الأطباء، تحقيق: د. نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت، ص: ٤١٠ .

(٣) المرجع السابق ، ص : ٤١٢ .

(٤) ريشر : تطور المنطق العربى ، ص : ٤٢٢.

يقول ريشر: «وقد كان كمال الدين بن يونس معلماً له تأثير كبير، وكان من بين تلاميذه العديد من كبار المناطقة من أمثال: الأبهرى ونصير الدين الطوسى[1] ...» ومن ثم فإن الطوسى قد تتلمذ لكمال الدين فى المنطق.

والشخصية العلمية الشهيرة التى تلقى منها الطوسى، هى شخصية: أبى حامد محمد ابن أبى بكر إبراهيم النيسابورى، المشهور بالشيخ العطارتبعاً للصوفية، وبفريد الدين داماد النيسابورى تبعاً لكتب الشيعة. فقد كان عرفانياً – صوفياً، وله باع طويل فى الفلسفة القائمة على الغنوص والإشراق[2] . وتوجد سلسلة طويلة من الإسناد بين هذا الشيخ وبين ابن سينا، يجب علينا أن نشير إليها هنا، حتى نستطيع وصل معرفة الطوسى بالأصول السينوية؛ وهذه السلسلة هى :

(١) بهمنيار بن المرزبان:

وهو أبوالحسن بهمنيار بن المرزبان أشهر تلاميذ ابن سينا، وأصله من أذربيجان وكان مجوسياً ثم أسلم[3] . وهويتكلم بالفارسية لغته الأصلية،

---

(١) المرجع السابق ، ص : ٤٢٤.

(٢) الأعسم: الطوسى، ص: ٦١.

ومن المعروف أن أتباع الأفلاطونية المحدثة فى الإسلام، هم الذين جمعوا التفكير الفلسفى إلى التجربة الروحية، و هم يعلنون فى سلسلة طويلة من الإسناد تعود فى الأصل إلى هرمس. (انظر : كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص: ١٩٩، ٢٠٠).

(٣) انظر:

– شمس الدين الشهرزورى: نزهة الأرواح و روضة الأفراح،مخطوط مكتبة الفاتح برقم ٤٥١٦. ورقه رقم ٢٠٧.

– الخوانسارى: روضات الجنات، جـ٢، ص: ١٥٧.

– د. فتح الله خليف: بهمنياربن المرزبان، (ضمن معجم أعلام الفكر الإنسانى، تصدير د. إبراهيم مدكور . الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٤م)، جـ١، ص١٠٣٩.

– ابن سينا: التعليقات، تحقيق: د.عبد الرحمن بدوى، الهيئة المصرية العامة للكتاب،١٩٧٣م، (مقدمة التحقيق)، ص: ٧.

فهولا يجيد العربية[١].

وقد تميز بهمنيار بالذكاء الحاد والفطنة[٢]، حتى تعجب الشيخ الرئيس من فطانته وحسن قريحته، فطلب منه الملازمة على بابه إلى أن بلغ ما بلغ[٣].

يقول ابن سينا فى وصف بهمنيار: «هولى كالولد بل أحب، وقد علمته وأدبته، وبلغت به المنزلة التى بلغها . فما كان له فى ذلك آخر يقوم مقامى[٤]». وقد كان ابن سينا يلقبه بـ «الكيا» أى الرئيس أوالمقدم ، بينما اعتاد أن يلقب سائر تلاميذه بلقب الفقيه أوالحكيم[٥].

وقد وصف بهمنيار مجلس درس الشيخ الرئيس، بقوله: «حضرت أنا وجماعة من تلامذة شيخنا الرئيس، بكرة سبت مجلس درسه الشريف. فأتفق أن ظهر منا فى ذلك اليوم فتور عن إدراك ما كان يحققه الشيخ، فقال لنا: كأنكم صرفتم بارحتكم فى التعطيل؛ فقلنا: نعم كنا أمس مع جمع من الرفقة فى نزهة، فلم يتيسر لنا مطالعة الدرس ومراجعة ما كنا فيه ... فلما سمع ذلك الشيخ تنفس الصعداء وفاضت عيناه بالدموع ، وقال إنما أسفى على أن اللاعب بالحبال قد يبلغ أمره فى لعبه الذى هومن الملكات الجسمانية، إلى حيث يتحير فى غرابةعمله عقول ألف ألف عاقل ، ولكنكم لما لم يكن عندكم للحكمة والمعارف الحقة

(١) الخوانسارى: روضات الجنات، جـ٢، ص: ١٥٧.

(٢) د. جعفر آل ياسين: فيلسوف عالم، دار الأندلس، الطبعه الأولى، بيروت، عام ١٩٨٤م، ص: ٣٧.

(٣) الخوانسارى : روضات الجنات، جـ٢ ، ص : ١٥٧.

(٤) فيلسوف عالم، ص: ٣٧.

(٥) د. فتح الله خليف : بهمنيار، ص:١٠٣٩.

مقدارومنزلة، آثرتم البطالة واللهوعلى اكتساب العلم والفضيلة، فلم تقدروا على أن تنزلوا الملكة الروحانية من أنفسكم منزلة يتحير فيها جهلة الزمان»[1].

وقد لازم بهمنيار أستاذه في مجالس الدرس في أثناء توليه الوزارة لشمس الدولة الديلمي البويهي بهمذان سنة ٤٠٤ هـ إلى ٤١٢ هـ، ثم فرقت بينهما الحروب وأزعجتهما الفتن، فاضطرب نظام اجتماعهما ولكن لم تنقطع بينهما الصلات[2].

ويتفق مذهب بهمنيار في جملته مع مذهب أستاذه تمام الاتفاق، ولكن الهيولى تبدوعند بهمنيارمسلوبة بعض جوهريتها، وهي باعتبارها إمكان الوجود لا تعدوعنده أن تكون إضافة أومعنى ذهنيا[3].

يقول بهمنيار: «المعلول لا يصح أن يوجد من دون العلة، وبعدوجوده لا يستغني عنها، وإلايصير لواستغني عنها بعد وجوده واجب الوجود بذاته بعد أن كان ممكناً ومحتاجاً إلى العلة. والحدوث لا يفيد الوجود المعلول الواجبية بذاته، فإن الحدوث أيضاً هذه صفته. وبالجملة لاتأثير للفاعل في الحدوث أي في سبق العدم أي في كون مثل هذا الوجود مسبوق العدم، بل هذا له من ذاته، وما له من ذاته، فلا سبب له»[4].

وهذا يتفق مع مذهب ابن سينا تمام الاتفاق، كما يتفق معه مذهب بهمنيار

---

(١) الخوانساري: روضات الجنات،جـ٢ ، ص: ١٥٨ ، ١٥٩ .

(٢) فتح الله خليف: بهمنيار،ص:١٠٣٩ . وانظر: فيلسوف عالم، ص: ٣٧.

(٣) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام ص: ٢١٠ .

(٤) د. حسام الدين الآلوسي: حوار بين الفلاسفة و المتكلمين، دار الشئون الثقافية العامة، الطبعة الثانية، بغداد، ١٩٨٦م. ص:٨٢.

فى العالم وفى النفوس . وكل شيء تحقق وجوده بالفعل، كعقول الأفلاك المتكثرة بالأشخاص، فهو أبدى ، والوجود إذا صاربالفعل استحال أن ينعدم، لأنه قد خرج من كل متعلقات الإمكان. والموجودات العقلية تمتاز بأنها تدرك ذواتها، وليست الإرادة عند بهمنيار سوى معرفة المريد لما يلزم عن ذاته، وحياة النفس الناطقة وسعادتها هى فى إدراكها لذاتها[1].

ومن كلماته وأقواله التى أوردها بعض مؤرخى عصره ، مثل الشهرزورى ، قوله: «العقل أنيس فى الغربة. واللغات العقلية شفاء لا يعقبها داء وصحة لا يلزمها سقم. من تعلم العلوم العقلية ولم يتخلق بأخلاق أربابها كان جاهلاً بحقائق العلوم . كل حكيم طلب زيادة على حاجته من المال ، فليس له علم الحكمة ، وليس له فوقها. وأعلم أنه لابد من المقدور»[2].

ومن مؤلفات بهمنيار[3]:

- رسالة فى مراتب الموجودات :

وتوجد منها نسخة خطية فى مكتبة ليدن برقم ١٤٨٢(٣).

- رسالة فى موضوع علم ما بعد الطبيعة:

وتوجد منها نسخة خطية فى مكتبة ليدن برقم ١٤٨٤ . وقد طبعت بالقاهرة

(١) دى بور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام، ص:٢١١ .

(٢) الشهرزورى: نزهة الأرواح ، ورقة ٢٠٧ .

(٣) انظر

- الخوانسارى: روضات الجنات،جـ٢ ،ص:١٥٧ .
- الألوسى: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، هامش ص: ٨٢ ، ٨٣.
- ابن سينا: التعليقات، (مقدمة التحقيق)، ص : ٧، ٨.

سنة ١٣٢٩هـ في مطبعة كردستان العلمية.

وقد نشر بوبر Poper هاتين الرسالتين تحت عنوان:

Bahmanyar ben El-Marzuban, , der persiche Arisloteliker aus Avicennas schule, Zwei metaphsische Abhandlungen von ihm, arabisch und deutsch mit Anmerkungen. Leipzig, 1851.

- يوجد مستخلص من رسائله مع ابن سينا في مخطوط في مكتبة ليدن رقم ١٤٨٥، وبودلي ١: ٤٥٦، وأمبروزيانا ٣٢٠أ .

- **التحصيلات:**

وقد ألف بهمنيار هذا الكتاب لخاله أبي منصور بهرام بن خورشيد بن بردیار المجوسي. وهوعرض لمذهب ابن سينا كما عرضه هذا في كتابه دانش نامه علائي، في ثلاث مقالات:

(أ) المنطق. (ب) ما بعد الطبيعة. (جـ) في الموجودات .

وتوجد في هذا الكتاب النسخ الخطية الآتية:

- نسخة في مكتبة ليدن برقم ١٤٨٢(٤).
- نسخة في المتحف البريطاني برقم ٩٧٨.
- نسخة في الفاتيكان برقم ١٤١٠.
- نسخة في بيروت برقم ٣٨٠.
- نسخة في طهران ١ : ٢٨، ٢ : ١١١.

- نسخة فى مكتبة آصفية برقم ٣ : ٤٨٨ (٣٧٢ - ٣٧٣)

- نسخة فى مكتبة رامفور برقم : ٣٧٩ (١١٧).

- نسخة فى مكتبة بنكيبور برقم ٢١ : ٢٢٢٠ يتنا.

- نسخة فى مكتبة يتنا برقم ١ : ٢٠٩ (١٠٦٢) .

وقد طبع هذا الكتاب فى القاهرة سنة ١٣٢٩هـ .

وقد عاش بهمنيار بعد شيخه ثلاثين سنة، ومات فى سنة ٤٥٨ هـ؛ أوفى سنة ٤٣٠ هـ، كما ذكر بروكلمان[1] .

(٢) أبوالعباس اللوكرى :

وهوأبوالعباس الفضل بن محمد اللوكرى ، نسبة الى لَوْكَر (بالفتح ثم السكون وفتح الكاف والراء) ، وهى « قرية كانت كبيرة على نهر مروقرب بنج ده مقابلة لقريةيقال لها «برّكدز لوكر» على شرقى النهر، وبركدز على غربيه. ولم يبق من لوكر غير منارة قائمة وخراب كثير يدل على أنها كانت مدينة رأيتها فى سنة ٦١٦ هـ، وقد خربت بطرق العساكر لها، فإنها على طريق هراة، وبنج ده من مرو»[2] .

---

(١) انظر :

- الشهرزورى : نزهة الأرواح ، ورقة ٢٠٧.
- الخوانسارى: روضات الجنات،جـ٢ ،ص:١٦١.
- ابن سينا: التعليقات،(مقدمة التحقيق) ،ص: ٧.
- فتح الله خليف: بهمنيار، ص: ١٠٣٩.
- د. جعفر: فيلسوف عالم، ص: ٣٨.

(٢) انظر:

- ابن سينا: التعليقات،(مقدمة التحقيق)، ص:٨.
- البيهقى : تاريخ حكماء الإسلام، تحقيق : محمد كرد على . مطبعة الشرقى، دمشق، ١٩٤٦م. هامش ص : ١٢٦.

يقول عنه البيهقى إنه: «كان تلميذ بهمنيار، وبهمنيار، تلميذ ابى على .ومن الأديب أبى العباس انتشرت علوم الحكمة بخراسان؛ وكان عالماً بأجزاء علوم الحكمة دقيقها وجليلها»[1] .

ومن كلماته وأقواله، قوله: « يئست من زيادة فى علمى ومعرفتى، فلا زيادة لى على ما حصلت وصرت عاجزاً بسبب الضعف وعدم البصر واشتقت إلى العقبى. خلنى وربى فإن شفانى فله الأمر وإن أماتنى فله الحكم، فأمالا أختار إلا ما أختاره الله تعالى»[2] .

ومن حكمه :« العلم يعلى الهمة، ويفيد المحاسن، ويبسط اللسان. وجّنب كرامتك الأدنياء والسفلة. ولا تنتفع بمشورة من لا تجربة له. ونقل المسرور إلى غير سروره، أهون من نقل المهموم إلى غير همه، وقدّ أحسن إليك من لا يسىء الظن بك» [3].

ومن مؤلفات اللوكرى[4] :

بيان الحق وضمان الصدق:

وتوجد منه نسخة خطية فى المكتبة الأهلية بباريس، برقم ٥٩٠٠ عربى. وهوفى الطبيعيات وينقسم إلى خمسة فصول، ويعتمد فيها اللوكرى على كتاب «السماع الطبيعى» لأرسطو، كما لخصه وعرضه ابن سينا.

وله قصيدة شعر مع شرح بالفارسية، ورسائل أخرى وتعليقات ومختصرات وديوان شعر بالعربية. ولم تذكر لنا المصادر التاريخية تاريخ حياته ولا تاريخ وفاته.

---

(١) البيهقى: تاريخ حكماء الإسلام، ص : ١٢٦ . وانظر الشهرزورى: نزهة الأرواح، ورقة ٢١٣.

(٢) الشهرزورى: نزهة الأرواح، ورقة ٢١٤.

(٣) البيهقى: تاريخ حكماء الإسلام، ص: ١٢٧.

(٤) انظر :

– ابن سينا: التعليقات، (مقدمة التحقيق)، ص: ٨.

– البيهقى: تاريخ حكماء الإسلام،ص: ١٢٧ .

(٣) أفضل الدين الغيلانى:

وهو من تلامذة اللوكرى، و لم تعطنا المصادر التاريخية أية إشارة عنه. وإن كنا نعرف بعض أفكاره، ومنها محاولته نقد تعريف أرسطوللزمان بأنه مقدار الحركة. وقد لخص هذا النقد فخر الدين الرازى فى كتاب المحصل، ولقبه عندما ذكره بالإمام ، ودعا له بالرحمة، مما يدل على قرب عهده بالزمن الذى كتب فيه الرازى كتاب المحصل[١].

(٤) صدر الدين السرخسى:

وهوأبوعلى محمد بن على ابن الحارثان السرخسى، كان كثير الترحال والسياحة متطلباً للحكمة البالغة ، وله مشاركة طيبة فى اللغة والأدب . وقد ورد بغداد وأقام بها مدة فى المدرسة النظامية ؛ وتردد إلى أبى منصور الجواليقى، وعاد إلى سرخس ؛ ثم ذكر أنه توفى فى أحد الربيعين سنة ٥٤٥هـ. ويقال إن له مؤلفات كثيرة فى الحكمة والمساحة والحساب[٢] .

ويذكر لنا البيهقى أنه «قد جرى بينى وبينه كلام فى أنه يجب أن يتقدم على التصديق تصوران أوثلاثة؛ وقال : وقد ذكرت ذلك فى كتاب شرحى النجاة من تصنيفى»[٣] .

ومن أقواله التى ذكرها الشهرزورى ، قوله: «الملك الحق القيوم أول فكر العارفين والآخر، لا سفر أحسن من سفر العقل فى الملكوت الأعلى . من انطبع

---

(١) محمد محمود الخضيرى: سلسلة متصلة من تلاميذ ابن سينا فى مائتى عام (ضمن الكتاب الذهبى للمهرجان الألفى لذكرى ابن سينا، مطبعة مصر، ١٩٥٢م) ص: ٥٦ .

(٢) المرجع السابق، ص:٥٦ ، ٥٧.

(٣) الشهرزورى : نزهة الأرواح ، ورقة ٢٢٦ .

فى فص خاتم استعداده نقوش الحقائق، فقد ذاق اللذة القصوى»[1] .

وهذا الكلام قريب الشبه بكلام لابن سينا فى وصيته إلى أبى سعيد ابن أبى الخير الصوفى، حيث قال: «ليكن الله تعالى أول فكر له وآخره، وليكن مسافراً بعقله فى الملكوت الأعلى، فإذا صارت هذه الحال له ملكة انطبع فيها نقش الملكوت، وذاق اللذة القصوى[2]» .

(٥) فريد الدين داماد النيسابورى:

وهومحمد بن إبراهيم العطار النيسابورى، ويعرف بفريد الدين العطار[3] . وكلمة عطار معناها بائع العطر، ولكن ميرزا محمد يثبت بأمثلة وجدها فى كتابيه خسرونامه وأسرار نامه، أن هذه الكلمة لها معنى أوسع من ذلك. ويقول: إنها أطلقت عليه لأنه كان يتولى الإشراف على دكان لبيع الأدوية حيث كان يزوره المرضى، فيعرضون عليه أنفسهم، فيصف لهم الدواء، ويقوم بنفسه على تركيبه وتحضيره[4] .

ولم تحدد لنا المصادر التاريخية تاريخ ميلاد العطار، والثابت لديهم أنه ولد فى نيسابور وأمضى بها ثلاثة عشر عاماً من طفولته، والتزم فيها ضريح الإمام (الرضا) . ثم أكثر بعد ذلك من الترحال فزار الرى والكوفة ومصر ودمشق ومكة والهند وتركستان، ثم عاد فاستقر فى مدينته الأصلية. واشتغل تسعاً

(١) المرجع السابق ، نفس الورقة .

(٢) محمود الخضيرى: سلسلة متصلة من تلاميذ ابن سينا..، ص: ٥٧ .

(٣) كحالة : معجم المؤلفين، جـ٨، ص: ٢٠٩.

(١) أدوارد جرانفيل براون: تاريخ الأدب فى إيران من الفردوسى إلى السعدى، ترجمة: د. إبراهيم أمين الشواربى، مطبعة السعادة، ١٩٤٥م . ص: ٦٤٣ ، ٦٤٤ .

وثلاثين سنة من حياته في جمع أشعار الصوفية وأقوالهم ، وأبى طوال حياته على حد قوله: (أن يلوث موهبته الشعرية بإنشاد المدائح)[1] .

ولقد تعلم العطار صناعة الطب واتخذ صيدلية ومستشفى للعلاج، وفي أخريات أيامه ألف مثنويه المسمى مظهر العجائب. وقد مدح فيه سيدنا على والأئمة، فعده أحد الفقهاء رافضياً وكفره، وأثار عليه العوام والمتعصبين حتى ضاقت به الحياة، ولكنه نجا من تلك الفتنة بأعجوبة[2].

ويمكن ان يعد الشيخ العطار من كبار شعراء التصوف الإيرانيين، ويتضح من آثاره المنثورة والمنظومة أنه لم يدرس أحوال مشايخ هذه الطريقة ويتعقب أسرارها فحسب، بل قيل إنه انتظم كذلك في سلك هذه الطائفة. كما يتضح من أشعاره أنه كان يعبر أحسن تعبير عما يجول في ضمائر رجال الصوفية وخصوصاً في كتابه «منطق الطير». وبهذه الوسيلة أثرت أفكاره في المتأخرين من بعده واتخذ الصوفية كلامه نموذجهم[3] .

ومن مؤلفات العطار[4] :

– پند نامه:

أى كتاب النصيحة، وهوكتاب صغير مجمل ملىء بالمواعظ الأخلاقية، وقد طبع أكثر من مرة في بلاد المشرق.

---

(١) المرجع السابق، ص: ٦٤٤. و قارن : كحالة: معجم المؤلفين، جـ ٨، ص: ٢٠٩.
(٢) رضا زادة: تاريخ الأدب الفارسى، ص: ٧٦.
(٣) المرجع السابق ، ص : ٧٧ .
(٤) انظر:
– كحالة: معجم المؤلفين ،جـ ٨، ص: ٢٠٩.
– براون : تاريخ الأدب فى إيران، ص: ٦٤٣.
– رضا زادة : تاريخ الأدب الفارسى ، ص : ٧٧ .

- منطق الطير:

وهومنظومة رمزية نشرها مع ترجمةفرنسية: جارنسان دى تاس فى باريس سنة ١٨٥٧ وسنة ١٨٦٣ .

- تذكرة الأولياء:

وقد نشر الجزء الأول منه نيكلسون فى مجموعة الكتب التاريخية الفارسية التى يتولى إدوارد براون نشرها. أما الجزء الثانى، فما زال تحت الطبع، وقد صدره بمقدمة قيمة بالفارسية الأستاذ : ميرزا محمد بن عبد الوهاب القزوينى، معتمداً فى كتابتها على معلومات الموثوق بها التى جمعها من آثار الشاعر نفسه .

ولقد اختلفت المصادر التاريخية فى تحديد وفاة الشيخ العطار،(فالقاضى نور الله الششترى) يجعله فى سنة ٥٨٩هـ = ١١٩٣م، وتجعله النسخة القديمة من فهرست المخطوطات العربية المحفوظة فى المتحف البريطانى فى سنة ٥٩٧هـ = ١٢٠٠م.ويحدد(دولتشاه) تاريخ وفاته بسنة ٦٠٢هـ = ١٢٠٥م .ولكن هذين التاريخين الأخيرين يتناقضان تماماً مع ما رواه (دولتشاه) ، وقال إن وفاته كانت على أيدى المغول فى أثناء غارتهم على مدينة نيسابور سنة ٦٢٧هـ =١٢٢٩م. ومع ذلك فإن (دولتشاه) يذكرتاريخاً آخر يجعل فيه وفاة العطارفى سنة ٦١٩هـ = ١٢٢٢م ، وهو يتفق فى ذلك مع ما ذكره (تقى الدين كاشى) . أما (حاجى خليفة) و(أمين أحمد الرازى) فيجعلان وفاته فى سنة ٦١٩هـ وسنة ٦٢٧هـ . ويبدوأن هذا التاريخ الأخير هوأكثر التواريخ قبولاً، ولوأن (حاجى خليفة) يذكر تاريخاً آخر لوفاة العطار هوسنة ٦٣٢هـ = ١٢٣٤م[1] .

---

(١)انظر:

- براون : تاريخ الأدب فى إيران، ص: ٦٤٥ ، ٦٤٦.

-رضا زادة : تاريخ الأدب الفارسى ، ص: ٧٨.

ويمكن القول، إن كثيراً من المصادر التاريخية تتفق على اعتبار العطار من أساتذة الطوسى. فقد قال صاحب «المختصر فى ذكر الحكماء اليونانيين والمليين»[1] . إن نصير الدين انتقل بعد تحصيله على خاله فى طوس إلى نيسابور ، وبحث مع فريد الدين داماد (العطار) . وكذلك قال (أبوالقاسم بن نصر البيان الكازرونى) ، وهومن علماء المائة العاشرة فى كتابه «سلم السموات» : إن ممن يروى المحقق – يعنى الطوسى – عنهم، الشيخ فريد الدين داماد النيسابورى، وكذلك قال (أمين أحمد الرازى) فى «هفت إقليم» : إن نصير الدين تتلمذ فى الفلسفة على فريد الدين داماد، وذكر (القاضى نور الله المرعشى) : أن نصير الدين تتلمذ فى العقليات على فريد الدين داماد[2]

ويشير الخوانسارى فى روضاته إلى إن الطوسى قرأ كتاب (الإشارات والتنبيهات) لأبن سينا، على أستاذه فريد الدين بسند يتصل بابن سينا نفسه[3] .

ولقد اهتمت المصادر التاريخية فى ترجمتها للطوسى بوصل شيوخه بسند يتصل بالشيخ الرئيس ابن سينا ، وفى هذا يقول الخوانسارى: «وقد تتلمذ فى

---

(١) و هو كتاب مؤلف فى أواخر القرن السابع الهجرى، و توجد منه نسخة مخطوطة فى مكتبة الإسكوريال بمدريد ، برقم ٦٣٥ عربى.

(٢) انظر :

– البحرانى : لؤلؤة البحرين، ص: ٢٥٠.

– الخوانسارى: روضات الجنات، جـ٦ ، ص: ٣١٤ .

– محمود الخضيرى: سلسلة متصلة من تلاميذ ابن سينا،ص: ٥٧ ، ٥٨ .

(٤) انظر

– الخوانسارى: روضات الجنات جـ٦ ، ص: ٣١٤.

– محمود الخضيرى: سلسلة متصلة من تلاميذ ابن سينا، ص: ٥٨.

المعقولات على أستاذه فريد الدين داماد النيسابورى ، عن السيد صدر الدين السرخسى ، نسبة الى بلد يقال لها سرخس. وهوأخذ عن أفضل الدين الغيلانى، من أهل غيلان ، وهوتلميذ أبى العباس اللوكرى، نسبة إلى بلاد يقال لها لوكر، واللوكرى من تلامذة بهمنيار، وهومن تلامذة الشيخ أبى على الرئيس»[1] .

وكذلك تتلمذ الطوسى فى علم الفقه على عالمين جليلين، وإن كانا فى حكم تلاميذه وليس فى حكم شيوخه، وهما: كمال الدين ميثم البحرانى وابن المطهر الحلى. أضف إلى ذلك، أن الطوسى قد حضر مجالس المحقق العلامة جعفر الحلى[2] (٦٠٢هـ = ١٢٠٥م ، ٦٧٦هـ = ١٢٧٧م) فى الحلة ، ومما لاشك فيه أنه قد استفاد من مناقشاته معه الكثير.

تلاميذ الطوسى:

وأما تلاميذ الطوسى فكثيرون، بل أننا إذا أضفنا شراحه إلى قائمة تلاميذه لكانت هذه القائمة مشتملة على عدد كبير من الشخصيات العلمية. لكننا هنا سنكتفى بذكر تلامذته المباشرين، وذلك على النحوالتالى:

---

(١) انظر:

- الخوانسارى: روضات الجنات، جـ ٦، ص: ٣١٤.
- البحرانى: لؤلؤة البحرين،ص: ٢٥٠.

(٢) انظر:

- كحالة: معجم المؤلفين، جـ٣، ص: ١٣٧.
- على الخاقانى: شعراء الحلة (أو البابليات)، دار الأندلس، جـ١، ص: ٢٠٠- ٢٠٩.
- حاجى خليفة: كشف الظنون ، ص : ١٩٢٢ .
- د. كمال مصطفى الشيبى: النزعات الصوفية فى التشيع، دار الأندلس، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٨٢م. جـ٢، ص: ٩٧.

(*) ميثم البحراني:

وهو كمال الدين ميثم بن على بن ميثم البحرانى، المتوفى سنة ٦٧٩هـ= ١٢٨٠م[١]؛ برز فى مجال الفلسفة إلى الحد الذى أطلق عليه معه وصف الفيلسوف المحقق والحكيم المدقق[٢]. كما أن الطوسى شهد له بالتبحر فى الحكمة والكلام[٣].

وقد ذكر الخوانسارى: إن شرح ميثم البحرانى لكتاب «نهج البلاغة» ، يتضمن الفلسفة والتصوف وعلم الكلام[٤]، كما أشار (حيدر بن على الآملى) المتوفى بعد سنة ٧٩٤هـ = ١٣٩٢م فى كتابه «جامع الأسرار» إلى ميثم البحرانى فى شرح «نهج البلاغة» ، وعدّه واحداً من الذين انتقلوا من التفلسف إلى التصوف[٥]. أضف إلى ذلك أن الدكتور (الشيبى) يشير مؤخراً إلى أن ميثم

(١) انظر :
- الخوانسارى: روضات الجنات، جـ٧، ص: ٢١٦.
- عباس قمى: فوائد الرضوية، ص: ٦٨٩.
- كحالة: معجم المؤلفين،جـ١٣، ص: ٥٥ .
- نعمة : فلاسفة الشيعة: حياتهم و آراؤهم، دار مكتبة الحياة، بيروت، ص: ٥٤٧.
- الزركلى : الأعلام ، جـ٨، ص: ٢٩٣.

(٢) انظر:
- الشيبى: النزعات الصوفية، جـ٢، ص: ٨٩.
- الخوانسارى:روضات الجنات، جـ٧، ص: ٢١٧.
- عباس قمى: فوائد الرضوية،ص:٦٨٩.

(٣) انظر:
- الخوانسارى: روضات الجنات، جـ٧، ص:٢١٧.
- الشيبى: النزعات الصوفية، جـ٢، ص: ٨٩.
- نعمة: فلاسفة الشيعة، ص: ٥٤٧.
- السيد حسن الصدر: تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام، ص: ٣٩٥ .

(٤) الخوانسارى : روضات الجنات،جـ٧، ص: ٢١٧.

(٥) الشيبى : النزعات الصوفية، جـ ٢، ص: ٩١.

البحرانى بدأ كتابه شرح «نهج البلاغة» بداية شبه صوفية، حيث ذكر أن الله أخذ على الناس الميثاق وأمرهم بأن يعرفوه تشويقاً إلى «ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولاخطر على قلب بشر». بالإضافة إلى تلك المسحة الإلهية وترتيب الشرح على القواعد الحقيقية والمباحث اليقينية[1].

ويمكن القول، إن ميثم البحرانى فى شرح «نهج البلاغة» قدم لنا نموذجاً ثقافياً جديداً ظهر في الفكر الإسلامى منذ القرن السادس الهجرى، ألا وهو«الحكمة المتعالية» . وذلك من خلال انصهار الفلسفة والتصوف وعلم الكلام فى بوتقة شرحه لكتاب «نهج البلاغة».

ومن مؤلفات ميثم البحرانى[2] ما يلى :

—شرح الثلاثة على نهج البلاغة.

– شرح المائة كلمة للإمام على عليه السلام التى جمعها الجاحظ.

– شرح الإشارات :

وهى إشارات أستاذه الفيلسوف على بن سليمان البحرانى فى الفلسفة.

– كتاب القواعد فى علم الكلام:

وهوالمسمى بقواعد المرام، ألفه فى شهر ربيع الأول سنة ٦٧٦هـ.

(١) المرجع السابق ، جـ٢ ، ص : ٩٢.

(٢) انظر:

– نعمة: فلاسفة الشيعة،ص: ٥٤٨ ، ٥٤٩ .

– الزركلى : الأعلام، جـ ٨، ص : ٢٩٣، ٢٩٤.

- المعراج السماوى.

- البحر الخضم.

- رسالة فى الوحى والإلهام.

- كتاب النجاة فى القيامة فى أمر الإمامة.

- كتاب استقصاء النظر فى إمامة الأئمة الاثنى عشر .

- رسالة فى آداب البحث .

(*) ابن المطهر الحلّى:

وهوجمال الدين حسن بن يوسف بن على بن المطهر الحلى[1] ، ولد بالحلة سنة ٦٤٨هـ = ١٢٥٠م ، وتوفى فيها سنة ٧٢٦هـ = ١٣٢٥م[2] . ويعرف

---

(١) انظر:

- ابن تغردى بردى: النجوم الزاهرة،جـ ٩، ص : ٢٦٧ .
- ابن كثير: البداية و النهاية، جـ١٤ ، ص: ١٢٩ .
- كحالة: معجم المؤلفين، جـ٣، ص: ٣٠٣ .
- الخوانسارى: روضات الجنات، جـ ٦ ، ص: ٣٣٠ .
- ابن حجر العسقلانى: الدرر الكامنة فى أعيان المائة الثامنة، دائرة المعارف العثمانية، الطبعة الأولى ، حيدر آباد الدكن، ١٣٤٩هـ، جـ٢ ، ص: ٧١ .
- حسن الصدر: تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام، ص: ٢٧٠ .

(٢) انظر :

- ابن كثير: البداية و النهاية، جـ١٤، ص: ١٣٠ .
- ابن تغردى بردى: النجوم الزاهرة جـ٩، ص: ٢٦٧ .
- ابن الوردى: تاريخ ابن الوردى، ص: ٢٧٩ .
- العسقلانى: الدرر الكامنة، جـ٢، ص: ٧١ ، ٧٢ .
- حسن الصدر: تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام، ص: ٢٧١ .
- عفيف الدين اليافعى: مرآة الجنان و عبرة اليقظان، دائرة المعارف النظامية، الطبعة الأولى،حيدر آباد الدكن، ١٣٣٩هـ، جـ٤، ص: ٢٧٦ .

بالعلامة الحلى (بكسر الحاءوتشديد اللام) نسبة إلى بلده «الحلة» بالعراق؛ وكانت الحلة مركز الشيعة زمناً طويلاً عندما كانت بغداد تحت سلطان الأمراء من السنة[1].

وقد نشأ العلامة الحلى فى الحلة، من بيت عريق بالعلم والدين، ومن أسرة عربية صميمة، وفى جوحركة علمية عارمة، يوم كان خاله «نجم الدين المحقق الحلى» يتولى زعامة العلم فى العراق[2].

ويعد ابن المطهر الحلى تلميذاً مقرباً للطوسى، وشارحاً مثابراً لأعماله؛ وقد كتب الطوسى رسالة يجيب فيها على أسئلة الحلى المتعلقة بأصل الذوق؛ وقد قام الحلى، بوصفه تلميذاً للطوسى بتعليم العديد من الطلاب[3]. وكانت كثرة مؤلفاته أعجوبة لكل من عرفه، فقال ابن كثير: «وله التصانيف الكثيرة، يقال تزيد على مائة وعشرين مجلداً، وعدتها خمسة وخمسون مصنفاً، فى الفقه والنحو والأصول والفلسفة والرفض،وغير ذلك من كبار وصغار[4].

---

(١) دوايت: عقيدة الشيعة، ص: ٢٩٥.

(٢) نعمة : فلاسفة الشيعة، ص ٢٤٢.

(٣) انظر:

-ريشر: تطور المنطق العربى، ص:٤٧٣ ، ٤٧٤ .

- عباس العزاوى: تاريخ علم الفلك، ص: ٨١.

(٤) انظر:

-ابن كثير: البداية و النهاية،جـ ١٤، ص: ١٢٩.

- ابن الوردى: تاريخ ابن الوردى، ص: ٢٧٩.

ومن أهم مؤلفات ابن المطهر ما يلي[1]:

- كشف اليقين فى فضائل أمير المؤمنين:

وقد بحث ابن المطهر الحلى فى هذا الكتاب موضوعات التشيع وتطرق إلى العلم، وجعل علياً رأساً لكل فروع المعرفة؛ وتطرق إلى التصوف، وذكر أن جميع الصوفية وأرباب الإرشادات الحقيقية يسندون الخرقة إليه .وزاد ابن المطهر على ذلك بإشارته إلى الفتوة ورجوعها إلى على أيضاً. وقد هاجم ابن المطهر التصوف من الزاوية المعتادة: الحلول والاتحاد وسقوط التكاليف والرقص والغناء[2].

- منهاج الكرامة فى معرفة الإمامة:

وهويتألف من عشرة فصول ؛ وقد أضيف إليها فصل آخر، وهو الباب الحادى عشر من أصول الدين، ترجم للإنجليزية وطبعته الجمعية الأسيوية الملكية مؤخراً.

ويذكر ابن كثير أن الحلى فى هذا الكتاب «خبط فيه فى المعقول والمنقول، ولم يدر كيف يتوجه، إذ خرج عن الإستقامة. وقد انتدب فى الرد عليه ابن تيمية

---

(١) انظر:

Brockelmann: Gesehichte der arabischen litteratur, S, 2,P: 206-209.

- كحالة : معجم المؤلفين، جـ٣، ص:٣٠٣.
- دوايت: عقيدة الشيعة،ص: ٢٩٥ ، ٢٩٦.
- نعمة: فلاسفة الشيعة،ص: ٢٤٨-٢٥٣.
- سركيس: معجم المطبوعات،جـ١ ،ص: ٢٤٠ ، ٢٤١.

(٢) الشيبى: النزعات الصوفية، جـ٢، ص : ١٠٢.

في مجلدات، أتى فيها بما يبهر العقول من الأشياء المليحة الحسنة[1]».

- منهاج الصلاح في اختصار المصباح.

- منهاج اليقين في أصول الدين.

- تذكرة الفقهاء.

- منتهى المطلب في الفقه .

- النكت البديعة في تحرير الذريعة .

- نهج الإيمان في تفسير القرآن .

- خلاصة الأقوال في معرفة الرجال .

- كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد.

- كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد .

- الجوهر النضيد في شرح التجريد.

- الأسرار الخفية.

- القواعد والمقاصد.

(*) عبد الكريم بن أحمد بن طاووس :

وهوعبد الكريم بن أحمد بن موسى بن جعفر بن محمد بن أحمد بن

---

(1) انظر:

- ابن كثير: البداية و النهاية ، جـ١٤، ص:١٢٩ ، ١٣٠. و قارن: ابن تغرى بردى: النجوم الزاهرة، جـ٩، ص: ٢٦٧.

محمد بن أحمد بن محمد بن طاووس الحسني[1]. وهومن الشخصيات العلمية الشهيرة من آل طاووس[2]؛ كان فقيهاً نسابة، نحوياً عروضياً، شاعراً، منشئاً، أديباً، زاهداً، عابداً؛ وكان أوحد زمانه، حائرى المولد، حلى المنشأ، بغدادى التحصيل، كاظمى الخاتمة[3].

ولد عبد الكريم في شعبان سنة ٦٤٨هـ = ١٢٥٠م، وتوفى فى شوال سنة ٦٩٣هـ = ١٢٩٤م، وكان عمره ٤٥ سنة وشهرين وعدة أيام.

وقد عرف عن عبد الكريم سموالأخلاق وحلاوة المعاشرة، وحفظ القرآن فى مدة قصيرة وهوفى العاشرة من عمره. وقد اشتغل بالكتابة واستغنى عن المعلم فى أربعين يوما، وهوفى الرابعة من عمره[4].

ومن مؤلفاته[5]:

–كتاب الشمل المنظوم فى مصفّى العلوم.

---

(١) انظر:
– البحرانى: لؤلؤة البحرين، ص: ٢٦٢، ٢٦٣.
– كحالة: معجم المؤلفين، جـ٥، ص: ٣١٤.

(٢) و آل طاووس أسرة كبيرة أنتقلت من سورية إلى بغداد و منها إلى الحلة، وظهر منهم فريق تولى النقابة كما تزعموا العقيدة، فكانوا مراجع للمذهب، و قادة يحفظون الناس من غوائل الأعادى. (انظر: على الخاقانى: شعراء الحلة، جـ١، ص: ١٥٥).

(٣) انظر:
– البحرانى: لؤلؤة البحرين، ص: ٣٦٤، ٣٦٥.
– كحالة: معجم المؤلفين، جـ ٥، ص: ٣١٤.

(٤) البحرانى: لؤلؤة البحرين، ص: ٢٦٤.

(٥) انظر:
– البحرانى: لؤلؤة البحرين، ص: ٣٦٤، ٣٦٥.
– كحالة: معجم المؤلفين، جـ ٥، ص: ٣١٤.

-كتاب فرحة الغرى بصرحة العرى

وهوكتاب في تعيين قبر أمير المؤمنين على بن أبى طالب عليه السلام، بالغرى؛ أقام فيه البراهين الكثيرة الجلية عن أهل البيت عليهم السلام على تعيين قبره في النجف؛ وقد طبع الكتاب في إيران لأول مرة سنة ١٣١١هـ، ملحقاً بكتاب « مكارم الأخلاق» للطبرسي، كما طبع للمرة الثانية بالمطبعة الحيدرية سنة ١٣٦٨هـ.

(*) القزوينى الكاتبى(ديبران):

وهونجم الدين على بن عمر الكاتبى[١]، أودبيّرَان بالفارسية (بفتح الدال وسكون الياء وكسر الباء الموحدة وبعدها راء وألف ونون) ؛ القزوينى المنطقى[٢]. ولد سنة ٦٠٠هـ = ١٢٠٣م، وتوفى سنة ٦٧٥هـ= ١٢٧٧م[٣]. درس الفلسفة والعلم على يد الطوسى، حيث كان الكاتبى تلميذاً مقرباً منه،[٤] وكانت بينهما مراسلات دائمة ؛ وتعد هذه المراسلات من أهم الوثائق الفلسفية في القرن السابع الهجرى، فهى تظهرنا على الموضوعات الفلسفية التى شغلت أذهان الفلاسفة فى هذا القرن، والتى كانت فى إطارها العام تدور حول الإلهيات. وقد كان الكاتبى ضمن علماء مرصد مراغة مدة طويلة من الزمن.

(١) انظر:
- الكتبى: فوات الوفيات، جـ٣، ص:٥٦.
- كحالة: معجم المؤلفين، جـ٧، ص:١٥٩.
- ألدوميلى: العلم عند العرب، ص: ٢٩٨.
(٢) الكتبى : فوات الوفيات،جـ٣،ص: ٥٦، ٥٧.
(٣) المرجع السابق،جـ٣،ص: ٥٧، و أنظر:الموسوى:من السهروردى إلى الشيرازى، دار المسيرة، بيروت، ص: ٦٧ - ٨٨.
(٤) ريشر: تطور المنطق العربى، ص:٤٥٦.

وقد خلف لنا الكاتبى مؤلفات[1] شملت مختلف العلوم، منها:

- **الرسالة الشمسية فى القواعد المنطقية:**

وهى رسالة صغيرة فى المنطق كان لها تأثير كبير فى الشرق، وكانت موضوعاً لعدد لا يحصى من الشروح والحواشى. وهذه الرسالة - كما يرى د. مدكور - أغنى وأهم كثيراً من كتب أخرى عنى بشرحها والتعليق عليها. وتوجد من هذه الرسالة نسخة خطية بالمسجد الأحمدى بطنطا برقم خـ٣٤/٥٩٥، كتبت سنة ٩٩٧هـ.

- **كتاب عين القواعدفى المنطق والحكمة:**

وهوكتاب موسوعى ينصب على المنطق والطبيعيات والرياضيات والإلهيات، والقسم الثانى من هذا الكتاب الخاص بالرياضيات والعلوم الطبيعية، ظهر أيضاً بعنوان: «كتاب حكمة العين» . وقد طبع هذا الكتاب فى بطرسبورج سنة ١٣١٩هـ، بإشراف محمد جان الكريمى، مع شرحه لمحمد مبارك شاه المعروف بميرك البخارى، ومع حواشى السيد الشريف الجرجانى.

- **بحر الفوائد فى شرح عين القواعد:**

وهوشرح للكاتبى، وهوموجود فى الإسكوريال، ديرينبرج، مخطوطات برقم ٦٦٥.

---

(١) انظر :

- الكتبى : فوات الوفيات،جـ٣،ص:٥٧.
- ألدوميلى: العلم عند العرب،ص:٢٩٨، ٢٩٩.
- كحالة: معجم المؤلفين، جـ٧، ص: ١٥٩.
- ريشر: تطور المنطق العربى، ص: ٤٥٦، ٤٥٧.
- د. سامى النشار(و آخرون) : فهرس مخطوطات المسجد الأحمدى بطنطا، مطبعة جامعة الإسكندرية، ١٩٦٤م ، ص:٩١.

- **جامع الدقائق فى كشف الحقائق:**

وهى رسالة تعالج المنطق والطبيعيات والإلهيات.

- **المنصص شرح الملخص:**

وهوشرح نقدى لكتاب « الملخص» لفخر الدين الرازى.

- **المفصل شرح المحصل:**

وهوشرح «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلمين» للرازى .

- **شرح كشف الأسرار:**

وهوشرح نقدى لكتاب «كشف الأسرار» للخونجى.

وممن عاصر الطوسى وتتلمذ عليه أيضاً، مجموعة علماء مرصد مراغة. ومن ثم لم يتوقف أثر الطوسى على إنعاشه للتراث الإسلامى فى القرن السابع الهجرى فحسب، بل تعدى تأثيره إلى القرن الثامن الهجرى ممثلاً فى تلامذته وأولاده الثلاثة الذين استخلفهم من بعده على أوقاف العراق . وبذلك ترك الطوسى للتراث الإسلامى آثاراً طيبة، تمثلت فيما أفاد به تلاميذه من علم دونوه بعده ؛ وما ترك من مؤلفات فريدة فى موضوعها، كان لها أعظم الأثر فى تشكيل الفكر الإسلامى، فيما بعد القرن السادس الهجرى.

وفى ضوء ما سبق نخلص إلى ثلاث نتائج على النحوالتالى:

نتيجة(١):

إن التركيب النفسى وأثر الطفولة والصبا، واحتوائهما على عناصر متعددة لها أثرها الفعال فى تطوير مفهوم الفكر وإعطائه سمات واضحة، تتوافق مع العصرالذى كانت تعيشه شخصية فيلسوفنا، أى القرن السابع الهجرى.

نتيجة (٢):

إن البحث فى الأحوال السياسية للعصر الذى يعيشه الطوسى تعطينا صورة واضحة لمسيرة الحضارة الإسلامية، بالرغم مما صاحب هذه الأحوال من اضطرابات، أثرت بالتالى فى الأحوال الثقافيةوالاجتماعية.

نتيجة (٣):

إن المؤثرات الفكرية التى أثرت فى التكوين الفكرى للطوسى، تلقى الضؤعلى الأصول أوالبذور الأولى لفكر هذا الفيلسوف، حتى نتعرف على المزيد من السمات الثقافية لهذا الفيلسوف محور هذا الكتاب.

وإذا كانت دراستنا فى هذا الكتاب تتجه أساساً إلى تبيان ملامح «الفكر الفلسفى الإسماعيلى» عند الطوسى من خلال انتسابه إلى «قلعة ألموت» ؛ فما هوالدور الذى قام به الطوسى فى «مجال الفكر الفلسفى» فى القرن السابع الهجرى؟ وما هو أثر الطوسى فى تطور « الفكر الفلسفى الإسماعيلى» فى هذا القرن؟

الفصل الثانى

الإسماعيلية: نشأتها... عقائدها ... فلسفتها

نشأة الإسماعيلية :

لقدتشعبت الآراء حول تنصيب الإمام في النظام الإسلامى ؛ و يبدو أن هذا الخلاف فى الرأى قد بدأ بعد وفاة الرسول «ﷺ». و استمر الصراع حول الإمامة خلال فترة الخلفاء الراشدين، إلى أن انجلى الموقف تماماً بعد موقعة صفين [1] كما نعرف . و كان قد نصب معاوية نفسه للمسلمين، و أخذ البيعة بالقوة أو بالإغراء لابنه يزيد . وبعد ذلك اهتز نظام البيعة و معه نظام الشورى، وهما الركنان الأساسيان فى قيام الدولة الإسلامية .

و إلى جوار هذا الاتجاه الذى يعد غير مطابق لتعاليم الكتاب و السنة، و أعنى بذلك فرض الإمامة بالقوة و بالوراثة فى الدولة الأموية، ثم فى الدولة العباسية بعدها ؛ ظهر اتجاه قوى يرى التمسك بالخلافة وراثياً فى نسل على بن أبى طالب، و هؤلاء هم الطالبيون الذين تمثلت دعواهم فيما بعد فى عقائد الشيعة الاثنى عشرية، هؤلاء هم الأئمة الذين يعدون أنفسهم من نسل على بن أبى طالب و فاطمه الزهراء بنت رسول الله«ﷺ» . و قد ادعوا أنهم أحق بالخلافة من غيرهم من الطامعين فيها، و من القائمين بأمرها فيما بعد .

و لقد تجمع هؤلاء الطالبيون فى العراق، و كان معظم هؤلاء الطالبيين من

---

(١) انظر : د. أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ، دار المعرفة الجامعية، الطبعة الرابعة، ١٩٨٠م ، ص : ١٢٢.

أهل الكوفة[1]، فقاموا أولاً باختيار الحسن بن على، و بعد وفاة الحسن و قع الاختيار على أخيه الحسين[2] ؛ و هكذا استمرت سلسلة الأئمة .

و هنا يحق لنا ، أن نتوقف عند جعفر الصادق[3] الإمام السادس، و عنده لم تكن نزعة التعصب الشيعية قد اشتد لهيبها ، إذ أن جعفر الصادق نفسه حينما سُئِلَ عما إذا كان يعد نفسه إماماً للشيعة فحسب، نجده يرد على الفور بأنه من أهل البيت و أنه إمام المسلمين جميعاً، فلا تمييز عنده بين شيعة و سنة. ومصداقاً لما يقوله جعفر الصادق نجد أن مالك بن أنس كان تلميذاً له، و أخذ عنه أصول الفقه. و نحن نعرف أن مالك بن أنس هو من كبار أئمة السنة عند المسلمين.

و فى عهد جعفر الصادق تولى ولاية عهده الذى سيقوم من بعده بالإمامة ابنه إسماعيل، و ذلك بموافقة و رضى والده جعفر الصادق. ولكن جعفر الصادق

---

(١) انظر: د. محمد جابر عبد العال : حركات الشيعة المتطرفين ، مطبعة السنة المحمدية، ١٩٥٤م. ص : ٨ - ٢٥.

(٢) حول نص على بن أبى طالب على استخلاف الحسن والحسين، انظر :
الشيخ محمد بن يعقوب الكلينى : الكافى فى أصول الدين، مخطوط دار الكتب المصرية، برقم ٢١٢٢٦، ورقة ٣٣.

(٣) انظر :
- محمد جواد مغنية : الشيعة فى الميزان، دار التعاون، الطبعة الرابعة، بيروت، ١٩٧٦م، .ص : ٢٣٢.
- الموسوى: عقائد الشيعة الإمامية الاثنى عشرية، مؤسسة الوفاء، بيروت، ١٩٨٢م. جـ ١ ، ص: ١٦٩.

حينما سمع بأن فريقاً من الفرس و على رأسهم «أبو الخطاب الأسدى»[١]، كانوا من صحبة ابنه إسماعيل ، و إنه تأثر بمقالتهم فى «تأليه الأئمة» كما تدعى الباطنية. فأعلن جعفر الصادق سحب موافقته على أن يكون ابنه إسماعيل، هو الإمام السابع من بعده، و عين موسى الكاظم[٢] ليخلفه فى الإمامة من بعده .

و لقد توفى إسماعيل فى حياة أبيه و تمسك الفرس من أصدقائه و مريديه أتباع الخطاب ، بأن إسماعيل هو الإمام السابع. و بذلك قالت هذه الفرقة بأن الخلافة انتقلت حكماً و نصاً إلى محمد بن إسماعيل الذى يعرف عادةً باسم "محمد المكتوم" ، ذلك أن دعوة هذه الفرقة دخلت فى مرحلة التكتم الشديد، وباتت تعرف الإسماعيلية أو السبعية، و غير ذلك من الأسماء[٣].

---

(١) و تنسب إلى أبى الخطاب الأسدى فرقة الخطابية، و هذه الفرقة قالت بالتأويل و توصلوا عن طريقه إلى تحليل المحارم و أظهروا الإباحات، و قالوا بالتناسخ، و زعموا أن الإيمان سبع درجات. كما زعموا أن الإلهية نور فى النبوة و النبوة نور فى الإمامةو لا يخلوا العالم من هذه الآثار والأنوار ، فأدخلوا بذلك نظرية "النور" الشرقية القديمة فى التناسخ.

(انظر: د. أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، ص: ١٧٧ . و انظر أيضاً : برنارد لويس : أصول الإسماعيلية و الفاطمية و القرمطية، راجعه و قدم له :د. خليل أحمد خليل ، دار الحداثة، الطبعة الأولى، ١٩٨٠م. ص: ٧٠ - ٧٤).

(٢) انظر فى ترجمته :

- ابن خلكان : وفيات الأعيان و أنباء أبناء الزمان ، تحقيق: محمد محيى الدين عبد الحميد ، مطبعة السعادة، الطبعةالأولى ١٩٤٩م.جـ٥،ص:٣٠٨.

- الشيخ ابن الصباغ : الفصول المهمة فى معرفة أحوال الأئمة، مطبعة العدل، النجف، ١٩٥٠م، ص: ٢١٣.

(٣) انظر:

- الكرمانى: راحة العقل، تحقيق: د. مصطفى غالب، دار الأندلس، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٣م . (مقدمة التحقيق)، ص : ٢٢ .

=/=

و يمكن القول: إن الإسماعيلية ظهرت إلى الوجود بتأثير من فرقة الخطابية ؛ و فى هذا يقول القمى:"أما الإسماعيلية الخالصة فهم الخطابية[1]" و إلى جانب ذلك، هناك فرقة زعمت أن الإمام بعد جعفر الصادق هو محمد بن إسماعيل، وقالوا إن الأمر كان لإسماعيل فى حياة أبيه، فلما توفى قبل أبيه جعل جعفر الصادق الأمر لمحمد بن إسماعيل و كان الحق له، و لا يجوز غير ذلك لأن الإمامة لا تنتقل من أخ إلى أخ بعد الحسن و الحسين، و لا تكون إلا فى الأعقاب . وأصحاب هذه المقالة يسمون المباركية برئيس لهم يقال له المبارك مولى إسماعيل بن جعفر[2].

و بذلك فإن المباركية انضمت إلى أتباع الخطابية، ثم تحولوا بعد موت أبى الخطاب إلى محمد بن إسماعيل . و قد افترقت المباركية بعد ذلك إلى عدة فرق منها فرقة «القرامطة» نسبة لحمدان بن الأشعث الملقب بقرمط، و ميمون القداح. و يشير برنارد لويس إلى الشواهد التاريخية التى تثبت أن ميمون القداح، كان من تلاميذ أبى الخطاب و حوارييه[3]. و من ثَمّ فإن الإسماعيلية ظهرت إلى الوجود بتأثير من الخطابية و المباركية.

=/=

– برنارد لويس : أصول الإسماعيلية، ترجمة : خليل أحمد جلو، جاسم محمد الرجب، تقديم : د. عبد العزيز الدورى، دار الكتاب العربى، القاهرة، ص: ١٠٧ ، ١٠٨ .

(١) سعد بن عبد الله خلف الأشعرى القمى: المقالات و الفرق، تحقيق: د. محمد جواد مشكور، طبعة طهران، ١٩٦٣م . ص: ٨١ .و انظر: أبو عمر بن عبد العزيز الكشى: معرفة الرجال، بومباى، ١٣١٧هـ. ص: ١٨٩.

(٢) برنادر لويس : أصول الإسماعيلية والفاطمية والقرمطية، ص : ٨٢.

(٣) المرجع السابق : ص : ٧٤.

ولقد أخذت الدولة العباسية تطارد محمد بن إسماعيل فى كل مكان، ففر هارباً إلى خوزستان ثم إلى الديلم ثم إلى السلمية بالقرب من حمص بسوريا . وقد بدأ بعد الإمام محمد بن إسماعيل دور الستربالنسبة للأئمة الإسماعيليين، أى أن الأئمة كانوا يختفون في هذا الدور و يتولدون و يحكمون العالم كله، دون أن يراهم أحد.

واستمر الحال على هذا المنوال إلى أن بدأ دو الظهور، حينما أعلن" أبو عبيد الله المهدى" فى المغرب قيام الدولة الفاطمية المهدية، مدعياً أنه أحد أئمتهم . وحينما تولى معد بن تميم(المعز لدين الله الفاطمى) الحكم فى المغرب، أرسل جوهر الصقلى إلى مصر و انتزعها من العباسيين ، وأنشأ مدينة القاهرة و الجامع الأزهر. وبذلك استقرت الدعوة الإسماعيلية فى مصر(١) .

ويمكن القول: إن حركة الخطابية و المباركية التى تفرعت منها حركة القرامطة، قد تداخلتا مع الإسماعيلية و دعاتها و مؤسسها. و بذلك التحمت الدعوة الباطنية كلها بالعقيدة الإسماعيلية، و كان من أثر هذا كله أن ظهرت هرطقة جديدة و دعوة أفرزتها الإسماعيلية من جديد، و هى دعوة الدروز التى ابتدعت تألية "الحاكم بأمر الله"(٢) .

---

(١) انظر : محمد حسن الأعظمى : الحقائق الخفية عن الشيعة الفاطمية والاثنى عشرية، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧٠م. ص :٥٧ ، ٥٨.

(٢) انظر :

– عبد الله النجار : مذهب الدروز والتوحيد، دار المعارف بمصر، ١٩٦٥م. ص :١٠٣ – ١١٠.

– د. محمد كامل حسين : طائفة الدروز تاريخها وعقائدها، دار المعارف بمصر، ١٩٦٢م. ص : ٣٤ – ٧٤.

– عارف تامر : الحاكم بأمر الله، دار الآفاق الجديدة، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٢م. ص : ١٠١ – ١٠٣.

و لقد عاشت مصر و البلاد الإسلامية فترة طويلة تحت سيطرة الدعوة الإسماعيلية، فما عقائد هذه الدعوة ؟

العقائد الإسماعيلية و فلسفتها :

إن البحث التفصيلي في العقائد الإسماعيلية من حيث إنه ينتمي إلى مجال الفلسفة، يحدد لنا النطاق الفلسفي لهذا الكتاب . إلا أننا سنقتصر في هذا الفصل على معالجة الخطوط الرئيسية من العقائد الإسماعيلية و فلسفتها، و هي الخطوط المتصلة بموقفها الفكرى العام، و ذلك من خلال بحث الموضوعات التالية:

أولاً: مفهوم الإمامة:

تُعَدُّ الإمامة عند الإسماعيلية الركن الأساسي لجميع أركان الدين، و هي الطهارة و الصلاة و الزكاة و الصوم و الحج و الولاية، و تعد الولاية الحامل الأساسي لهذه الدعائم، فإذا قام المسلم بأركان دينه كلها و عصى الإمام أو كذب به، فهو آثم في معصيته و لا تقبل منه طاعة الله و طاعة الرسول، و الولاية هي طاعة الإمام و معرفته[1] . و قد استدل الإسماعيلية على وجوب معرفة الإمام بحديث قيل إنه للنبي ﴿ﷺ﴾ و هو: " من مات و لم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية"[2] . " فواجب إقامة الأئمة في الأزمنة لهداية الخلق،و لحفظ

(١) نلاحظ هنا أن ولاية الإمام توجد لدى جميع فرق الشيعة، وليست الإسماعيلية فحسب.

(٢) انظر :

- د. أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص : ١٨٤ .
- د. مصطفى غالب : تاريخ الدعوة الإسماعيلية، ص : ٤٠ .
- د. محمد كامل حسين : طائفة الإسماعيلية، تاريخها، عقائدها. مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٥٩ م، ص : ١٥٥.
- د. محمد كامل حسين : ديوان المؤيد في الدين داعي الدعاة، دار الكاتب المصري، ١٩٤٩م. (مقدمة التحقيق)، ص : ٦٩ - ٧١.

الدين"(١).

والإسماعيلية يرون من حيث الظاهر أنّ الأئمة من البشر، و أنهم خلقوا من الطين، و يتعرضون للأمراض و الآفات و الموت، مثل غيرهم من بنى آدم، ولكن فى التأويلات الباطنية نجد أن الإمام هو (وجه الله) ، و(يد الله)، و(جنب الله). وإنه هو الذى يحاسب الناس يوم القيامة، و هو الصراط المستقيم، و الذكر الحكيم، إلى غير ذلك من الصفات[٢].

و تقدم لنا الإسماعيلية أدلة لكل صفة من هذه الصفات، فمثلاً يقولون: إن الإنسان لا يُعَرفُ إلا بوجهه، و لما كان الإمام هو الذى يدل العالم على معرفة الله، فبه إذن يعرف الله، فهو وجه الله، أى الذى به يعرف الله ؛ و أن اليد هى التى يبطش بها الإنسان و يدافع بها عن نفسه، و الإمام هو الذى يدافع عن دين الله و يبطش بأعداء الله ، فهو على هذه المثابة يد الله. وهكذا نقول عن بقية الصفات التى خلعوها على الإمام[٣].

(١) انظر :

- أبو يعقوب السجستانى: الأفتخار، تحقيق: د. مصطفى غالب، دار الأندلس، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٠م، ص: ٧١.

- الكرمانى: خزائن الأدلة، تحقيق : د. مصطفى غالب، (ضمن كتاب مجموعة رسائل الكرمانى، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر و التوزيع، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٣م). ص: ٢٠٥.

(٢) انظر:

- د. أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، ص: ١٨٤.

- د. كامل حسين: طائفة الإسماعيلية، ص: ١٥٦ ، ١٥٧.

- د. مصطفى غالب: تاريخ الدعوة الإسماعيلية، ص: ٤١ .

(٣) انظر:

- د. كامل حسين: طائفة الإسماعيلية، ص: ١٥٧.

- د. أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، ص: ١٨٤ ، ١٨٥.

- د. غالب: تاريخ الدعوة الإسماعيلية، ص: ٤٠ ، ٤١.

والواقع أن الإسماعيلية قد جعلت الإمامة من أصول الدين، إلى جوار ضرورة وجود الإمام المعصوم عصمة ذاتية، و المنصوص عليه من نسل على بن أبى طالب، على أن يكون النص على الإمام من الإمام الذى سبقه، بحيث تتسلسل الإمامة فى الأعقاب، أى أن ينص الأب على الابن الذى يعرف بما أوتيه من قوة إلهامية، أى أبنائه يستحقها و يكون صاحبها.

و يمكن القول: إن مقامات الإمامة و درجاتها لم تكن واحدة، بل كانت مختلفة فى فاعليتها و قوتها الروحانية، كما يلى[1]:

(١) الإمام المقيم:

و هو الرتبة و تعد عندهم أعلى مراتب الإمامة و أرفعها، لأن صاحب هذه المرتبة يكون قبل الناطق، و هو الذى يقيمه و يعلمه رسالة النطق.

(٢) الإمام الأساسى:

و هو الإمام القائم بأعمال الرسالة، ويكون إلى جانب الناطق، يعاونه ويساعده على نشر رسالته، و منه يتسلسل الأئمة المستقرون فى الأدوار الزمنية الصغيرة.

(٣) الإمام المتم:

و هو الذى يتم الرسالة فى نهاية الدور الذى يقوم به سبعة من الأئمة و هو سابعهم ، و يتمتع بقوة أئمة دوره مجتمعة.

---

(١) انظر:

– د.غالب: تاريخ الدعوة الإسماعيلية،ص:٥١، ٥٢.

–د.غالب: مفاتيح المعرفة،مؤسسة عز الدين ، بيروت، ١٩٨٢م. ص: ١٦٢ ، ١٦٣ .

(٤)الإمام المستقر:

صاحب الحق فى توريث الإمامة لولده بموجب النص على الإمام الذى يأتى بعده، و هو يعرف أياً من أبنائه يستحق الإمامة، فينص عليه. و لا يمكن أن يخطيء بحال من الأحوال لتمتعه بالعصمة الذاتية التى منحه إياها الله.

(٥) الإمام المستودع:

وهو لا يستطيع توريث الإمامة لأحد من ولده، بل يتسلم الإمامة فى الظروف بالأدوار الاستثنائية، فتكون وديعة لديه يردها لصاحب الحق فور زوال الفترة.

(٦) الإمام القائم بالقوة:

و يكون ناقصاً فى الذات، يحتاج إلى من ينقله من حد القوة إلى حد الفعل.

(٧) الإمام القائم بالفعل:

و هو تام فى الذات و الفعل كامل .

على أية حال ، فإن الإسماعيلية قالت بوجوب وجود إمام، و هو لديهم صاحب التأويل الباطنى الذى يكشف روح الروح، لأنه جوهرها و معناها الروحى ، و الصورة الإنسانية التى هى مثال عن الصورة الإلهية، و يقيم التوازن بين العبادة العلمية و العملية . و هذا الإمام لديهم موجود فى كل عصر و زمان و لا يزال باقياً مرآة صادقة لذات الله، يرشد و يقود البشرية إلى الصراط المستقيم.

و يمكن القول: إن أنواع تصنيف الأئمة عند الإسماعيلية قد تداخلت فيها عناصر كثيرة :فلسفية و عقدية و تاريخية، بحيث يمكن أن يستجيب بحالات الستر و الظهور و التأويل الباطنى...ألخ .

و هكذا، أصبحت الإمامة ذات العلم الموروث محور الفكر الإسماعيلى، و قد اتسعت هذه الفكرة، وزودت بكثير من المعانى و الصفات بفضل التطور الثقافى والحضارى و السياسى الذى حدث فى المحيط الإسلامى. و من ثَمَّ تعرضت فكرة الإمامة للنظر و التأمل فى كثير من المعانى و الصفات و التجارب من تراث الديانات السماوية و غير السماوية و من الأفلاطونية المحدثة، و الغنوصية و حكمة الشرق الأقصى؛ كما سوف نرى عند الإسماعيلية النزارية فى ألموت..

ثانياً: مفهوم التأويل الباطنى:

التأويل بمفهومه الإسماعيلى يختلف اختلافاً كلياً عن التفسير الذى يقوله به علماء الظاهر وعامة الناس، لأن التأويل عند الإسماعيلية هو الرجوع إلى الأصل لإدراك معانى الموجودات، و استنباط جوهر الحقيقة، و معناها الروحى الذى يوافق المنطق و العقل السليم[1].

و لقد استدل الإسماعيليون من القرآن الكريم الآيات التى توجب التأويل، كقوله تعالى: «وكذلك يجتبيك ربك و يعلمك من تأويل الأحاديث» [2].

«و كذلك مكنّا ليوسف فى الأرض ولنعلمه من تأويل الأحاديث»[3].

«سأنبئك بتأويل ما لم تستطع عليه صبراً»[4].

و قد أخذ الإسماعيليون قوله تعالى: "هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات

---

(١) د. غالب: مفاتيح المعرفة،ص: ٢١٣ .

(٢) سورة يوسف، آية : ٦.

(٣) سورة يوسف ، آية: ٢١.

(٤) سورة الكهف ، آية :٧٨.

محكمات هن أم الكتاب و أخر متشابهات، فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة و ابتغاء تأويله، و ما يعلم تأويله إلاالله والراسخون فى العلم»[١] ، دليلاً على وجوب تأويل القرآن الكريم[٢].

ومن ثَمَّ ذهبتْ الإسماعيلية إلى أن لكل شيء ظاهر محسوس تأويلاً باطنياً لا يعرفه إلا الراسخون فى العلم و هم الأئمة[٣].

و بناءً على ذلك، ترى الإسماعيلية أن كتاب الله المنزل قد سمى بالقرآن-لاقترانه بإمام كل زمان ، لأن القرآن الكريم لا ينطق بما فيه، فقرنه الله تعالى بمن ينطق به و يبين غرائبه[٤]. فمن عدل منهم إلى غيرهم سقط عن معرفة ربه، و الوقوف على حقيقة دينه و معالم شرعه[٥] .

---

(١) سورة آل عمران، آية : ٧.

(٢) انظر:

- د. كامل حسين: ديوان المؤيد،ص: ٩٩ .
- الأعظمى: الحقائق الخفية عن الشيعة الفاطمية، ص: ٢٣.
- الكرمانى: خزائن الأدلة، ص: ٢٠٧.
- المؤيد فى الدين الشيرازى: المجالس المؤيدية، تلخيص: حاتم بن إبراهيم، تحقيق: د. محمد عبد القادر عبد الناصر ، تصدير: د. عبد العزيز الأهوانى، دار الثقافة للطباعة و النشر، القاهرة، ١٩٧٥م. ص : ٢٥٢ ، ٢٥٣ .

(٣) انظر:

- د. كامل حسين: طائفة الإسماعيلية، ص: ١٦٠.
- الداعى علم الإسلام ثقة الإمام: المجالس المستنصرية، تحقيق :د. محمد كامل حسين، دار الفكر العربى، المجلس الأول، ص: ٢٦.

(٤) المجالس المستنصرية، المجلس الثانى، ص: ٣٠.

(٥) المجالس المؤيدية، ص: ٢٨٨.

على أية حال، فإن نظرية التأويل الباطنى هى نظرية دينية فلسفية، و يمكن تلخيصها في:"أن الله استودع معانى الدين فى مخلوقاته التى تحيط بنا، فيتعين على الإنسان أن يستدل بما فى الطبيعة على فهم حقيقة الدين. فالمخلوقات منها ما هو ظاهر و منها ما هو باطن خفى، و الظاهر يدل على الباطن ؛ فجسم الإنسان ظاهر يدل على نفسه و هى باطنه ؛ و كذلك كل ما ظهر من العبادة العملية من فرائض إنما يدل على ما يقابله من باطن، لا يعلمه إلا كبار الأئمة و كبار الدعاة[1].

ثالثاً : نظرية المثل و الممثول:

لقد أوجدتْ الإسماعيلية استناداً إلى عقيدتهم فى الظاهر و الباطن نظرية المثل و الممثول و جعلوا الظاهر يدل على الباطن، و سموا الباطن ممثولاً و الظاهر مثلاً لاعتقادهم بأن الله سبحانه و تعالى خلق أمثالاً و ممثولاً . فجسم الإنسان مثل، ونفسه ممثول ؛ و الدنيا مثل و الآخرة ممثول. و أن هذه الموجودات التى أوجدها الله سبحانه وتعالى ، و جعل قوام الحياة بها، من الشمس و القمر و النجوم، لها ذوات قائمة تحل منها محل المثل، و أن قواها الباطنة التى تؤثر فى المصنوعات هى ممثول تلك الأمثال[2].

---

(١) انظر:
- د. أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، ص: ١٨٣.
- د. كامل حسين: طائفة الإسماعيلية، ص: ١٦٣.
- د. غالب : تاريخ الدعوة الإسماعيلية،ص: ٤٢.
- د. غالب : مفاتيح المعرفة، ص: ٢١٣ ، ٢١٤ .

(٢) انظر:
- د. غالب : مفاتيح المعرفة، ص: ٢١٧.
- د. غالب: تاريخ الدعوة الإسماعيلية، ص: ٤٢، ٤٣.

و بناءً على ذلك، ذهبتْ الإسماعيلية إلى أن الله سبحانه و تعالى، الذى لا مثل له ، قد أسس دينه على مثال خلقه ليستدل بخلقه على دينه، و بدينه على وحدانيته[1] . لذا اقتضى أن يكون للعالم ، بما فيه من روحانى و جسمانى، أمثال فى عالم الدين فى العبادتين العملية و العلمية و تفاعلهما . ففى العالم الأرضى عالم جسمانى ظاهر يماثل العالم الروحانى الباطن، فالإمام الذى يوجد فى عالم الدين هو مثل السابق الذى يوجد فى العالم الروحانى و حجته مثل التالى. وعلى هذه الصورة وجدت كافة الصور الدينية، و الروحية مماثلة بعضها لبعض و مطابقة حسب ترتيبها الدينى و الروحانى، كما أوجدها الله سبحانه وتعالى الذى ضرب الأمثال جملاً و تفصيلاً،و لم يستحِ سبحانه من صغر المثال إذا بينَ به ممثولاً ، وجعل ظاهر القرآن على باطنه دليلاً ليستدل به المؤمن على دينه و معتقده[2] .

و لقد أصبحت نظرية المثل و الممثول و تطبيقها على كافة الموجودات العلوية و السفلية وتركيب عالم الأجرام و الأفلاك، قاعدة تأويلية انطلق منها علماء الإسماعيلية لإثبات عقائدهم فى التوحيدو أفكارهم العقلانية. إلى جانب ذلك، فإن هذه النظريةأعطت الدليل الواضح على فلسفة الإسماعيلية، فى الإبداع والخلق والعقل والنفس والمبدأ والمعاد. بالإضافة إلى تطبيق هذه النظرية على تنظيمات الدعوة السريةو العلنية، و تفسير كافة الأمور العقلية غير المحسوسة، بما يقابلها و يماثلها من الأمور المحسوسة[3] .

---

(١) المجالس المؤيدة: ص : ٢٥٣.

(٢) انظر:

– د. غالب: مفاتيح المعرفة، ص: ٢١٧ .

– د. غالب : تاريخ الدعوة الإسماعيلية، ص: ٤٣ .

(٣) د. غالب : مفاتيح المعرفة، ص: ٢١٨.

و يمكن القول : إن نظرية المثل و الممثول نظرية قديمة ذكرها أفلاطون فيما يسمى بنظرية"المثل" ، التى تنص على أن : المثـال نموذج الجسم، و المثـال هو الشيء بالذات و الجسم شبح له .ومن ثمَّ، فإن الإسماعيلية عرفت نظرية أفلاطون فى "المثل" ، و أسسوا عليها نظريتهم فى " المثل و الممثول". وبهذه النظرية استطاعوا أن يؤولوا القرآن الكريم تأويلاً يختلف عن تأويل أهل السنة والمعتزلة.

رابعاً: نظرية الدور:

يرجع الاختلاف بين العقائد الإسماعيلية و أصحابها، إلى ما يعرف بنظرية "الدور" . و بحسب هذه النظرية تتجدد الحياة و تتطور، و هى مقسمة إلى ست فترات و على رأس كل فترة نبى، و بين كل نبى و آخر أئمة يخلفون النبى فى شئون دينهم، و كل دور لاحق ينطوى على كل صفات الدور السابق عليه . وكذلك فإن صفات الأنبياء فى كل الفترات واحدة ؛ و كذلك أيضا صفات الأئمة، و يعد إمام العصر أو الدور وارث الأنبياء جميعاً،و الأئمة الذين سبقوه أيضاً. و لهذا كان يوصف الإمام الإسماعيلى فى الدور الفاطمى، بأنه خليل الله، وكليم الله، و المسيح الذى يحى الموتى...إلخ[1].

و على هذا النحو، فالإسماعيلية يعتقدون أنه قد مرت على النبوة ستة أدوار عظمى، هى أدوار: آدم، ونوح، و إبراهيم، وموسى، وعيسى، ومحمد. ولقد بدأ الدور السابع بظهور محمد بن إسماعيل، و هو القائم أو صاحب الزمان و تظهر

---

(١) انظر:

- د. أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، ص: ١٨٩ .
- د. كامل حسين: طائفة الإسماعيلية، .ص: ١٦٩
- د. غالب: مفاتيح المعرفة، ص: ١٢٥ .

على يديه العقيدة الباطنية لأول مرة، و من ثَمَّ يكون الفهم الواقعي للشريعة.

يقول إخوان الصفاء:"إن المقصود من تأويل تفجير البحار، هو ظهور علوم الرؤساء السبعة، و ما كان مستوراً من شرائعهم و نواميسهم. و لذلك قيل: إن البحار سبعة، و إن البحر السابع هو المحيط، و هو مثل الخاتم للرؤساء ، و إن علم الستة ينصب إلى السابع[1] " .

و فيما يلي أسماء الأنبياء الناطقين و أساس كل واحد منهم[2]:

الناطـــق	الأســـاس[4]
١- آدم	شيت
٢- نوح	سام
٣- إبراهيم	إسماعيل
٤- موسى	هارون
٥- عيسى	شمعون بطرس
٦- محمد بن عبد الله	علـى بـن أبـى طـالـب وأعـــقـــابه

(١) إخوان الصفاء: جامعة الجامعة، تحقيق : عارف تامر، دار مكتبة الحياة، بيروت، ص: ١٢٠.

(٢) د. محمد السعيد جمال الدين: دولة الإسماعيلية فى إيران، مؤسسة سجل العرب، ١٩٧٥م، ص: ٢٦ ، ٢٧.

(٣) الأساس أو الصامت الأول أو الإمام الأول من الصوامت و هم الأئمة السبعة، ولكل صامت أو أمام اثنا عشر حجة أو نقيباً.

الحسن و الحسين، و زين العابدين، ومحمد الباقر، و جعفر الصادق، وإسماعيل .

٧- محمد بن إسماعيل	عبد الله بن ميمون القداح وابناه أحمد و محمود، و حفيده سعيد الذى عرف فيما بعد بعبيد الله المهدى، مؤسس الدولة الفاطمية فى المغرب .

و هنا يجب أن نفرق بين الأدوار الصغيرة والكبيرة، فالدور هو المدة التى تكون بين كل ناطق و ناطق مثل ما بين آدم و نوح، و هذا هو الدور الصغير الذى يقوم فيه سبعة أئمة . أما الدور الكبير، فيبتدىء من بدء الخليقة ، أى منذ وجود آدم إلى قيام القائم المنتظر الذى يسمى دوره بالدور السابع، فيكون فى الوقت نفسه متمماً لعدد النطقاء الستة، باعتباره السابع الذى ينهى الدور الكبير، و يكون أساساً لدور جديد[1] .

وهكذا نرى أن محور المذهب الإسماعيلى يقوم على العدد سبعة[2]، و هم يستدلون على ذلك بأمور منها: أن الله تعالى خلق النجوم التى بها قوام العالم سبعة، و جعل أيضاً السموات سبعاً و الأرض سبعاً .

(١) د. غالب: مفاتيح المعرفة .، ص: ١٢٥ .

(٢) انظر: السجستانى: الأفتخار، ص: ٧٢ ، ٧٣ .

خامساً: نظرية العقول العشرة:

لقد تحدث الفلاسفة الإسماعيليون عن وجود الله، فأثبتوا ضرورة وجوده عن طريق بطلان ليسيته، و ضرورة استناد الموجودات و احتياجها إلى موجد، ونَفَوْا عن الله تعالى الآيسية كما نفوا عنه الليسية . و فى هذا يقول الكرمانى:"و لما كانت الموجودات بعضها فى وجوده مستند إلى بعض، و كان لو كان ذلك البعض الذى يستند هذا البعض فى وجوده إليه و به يتعلق وجوده غير ثابت في الوجود، و لا موجوداً، لكان وجود هذا البعض محالاً . فلما ثبت أنه لا وجود لهذا إلا بذاك، كان منه العلم بأن الذى تنتهى إليه الموجودات التى به توجد، وإليه تستند و عنه توجد هو الله الذى لا إله إلا هو محال ليسيته، باطل لا هويته، إذ لو كان ليساً لكانت الموجودات أيضاً ليساً، فلما كانت الموجودات موجودة كانت ليسيته باطلة[1]".

و يمكن القول : إن الإسماعيليين يطلقون على الله المبدع الأول، و العقل الأول، و المحرك الأول الذى لا يتحرك باعتباره مبدأ لحركة جميع المتحركات فى عالمى العقل و الجسم و علة لوجود الموجودات الكائنة، كالواحد الذى هو أول الأعداد . و يأتى بعده فى ترتيب العقول: العقل الثانى، الذى وجد عن العقل الأول عن طريق الانبعاث، كما أن وجود العقل الأول عن الله عن طريق الإبداع، لذلك أطلق على العقل الثانى اسم المنبعث الأول ، كما أطلق على العقل الأول اسم المبدع الأول،و المنبعث الأول. و يسمى فى السنة الإلهية: (القلم) . و بموجب هذه النظرية وجد فى عالم العقل من العقول المؤثرة فيما

---

(١) الكرمانى: راحة العقل ، ص : ١٢٩ ، ١٣٠.

دونهـا عشـرة كـان وجـود كـل منهـا عن أول لهـا، ثلاثة منهـا كلية و سبعة تابعة لها[1].

و لقـد رتبت و نظمت هذه العقـول العشـرة التى توصل الإسـمـاعيليـة إلى إيجادها عن طريق الإبداع و الانبعاث، بالتوازن و التطابق مع مراتب الموجودات و ومراتب الدعوة، على النحو التالى[2]:

الحدود العلوية	الحدود السفلية

١- الموجـود الأول = العـقـل الأول = السـابق = الفـلـك الأعلى = النـاطق = رتبة التنزيل.

٢- الموجود الثانى = العقل الثانى = المنبعث الأول = التالى = الفلك الثانى = الأساسى = رتبة التأويل .

٣- الموجود الثالث= العقل الثالث = المنبعث الثانى = الهيولى و الصورة = فلك زحل = الإمام = رتبة الأمر.

---

(١) انظر:

- د. غالب: تاريخ الدعوة الإسماعيلية، ص: ٤٦-٤٨.
- د. غالب: مفاتيح المعرفة، ص: ٥١-٥٦.
- أبو يعقوب السجستانى: تحفة المستجيبين، تحقيق: عارف تامر، (ضمن كتاب ثلاث رسائل إسماعيلية، دار الآفاق الجديدة، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٣)م، ص: ١٢ - ٢٠ .

(١) انظر:

- الكرمانى: راحة العقل، ص: ٢٥٦.
- د. غالب: تاريخ الدعوة الإسماعيلية، ص: ٤٨.
- د. غالب: مفاتيح المعرفة ، ص: ٥٧.

٤- الموجود الرابع = العقل الرابع = المنبعث الثالث = فلك المشترى = الباب = رتبة فصل الخطاب .

٥- الموجود الخامس = العقل الخامس = المنبعث الرابع = فلك المريخ = الحجة = رتبة الحكم فيما كان حقاً أو باطلاً.

٦- الموجود السادس = العقل السادس = المنبعث الخامس = فلك الشمس = داعى البلاغ = رتبة الاحتجاج و تعريف المعاد.

٧- الموجود السابع = العقل السابع = المنبعث السادس = فلك الزهرة = الداعى المطلق = تعريف الحدود العلوية و العبادة الباطنة.

٨- الموجود الثامن = العقل الثامن = المنبعث السابع = فلك عطارد = الداعى المحدود = تعريف الحدود السفلية و العبادة الظاهرة.

٩- الموجود التاسع = العقل التاسع = المنبعث الثامن = فلك القمر = المأذون المطلق = أخذ العهد و الميثاق.

١٠- الموجود العاشر = العقل العاشر = المنبعث التاسع = ما دون الفلك من الطبائع = المأذون المحدود أو المكاسر= جلب النفس المستجيبة.

و بذلك، فإن استخدام نظرية الفيض عند الإسماعيلية قد اتخذ طابعاً دينياً وعقائدياً خالصاً، بحيث إن هذه العقول التى هى فيوضات من الواحد هى بنفسها التى تخرج عن طريق التأويل، فترمز إلى الإمامة العالمية من حيث إنها هى التى يقوم عليها بناء الوجود . و هنا تتداخل المواقف الإسماعيلية مع المواقف الفلسفية لتقدم لنا صورة عقدية تتطابق مع اتجاهات التصوف الباطنى، التى تتركز فى

النهاية في" نظرية القطب" ، أو فـي "نظرية الولاية الروحية" ، التي عليـها مدار الوجود و ليس المعرفة الصوفية فحسب .

و بالإضافة إلى هذا، فإن استخدام الإسماعيلية لعالم البرزخ مستقراً مؤقتاً لعمليات التناسخ و القيامات المختلفة، قد سمح للإسماعيلية بأن يطوروا نظريتهم في قدم العالم و في الزمان الدوري . إذْ أن فكرة الزمان الدوري تفضي في النهاية إلى إنكار الحشر و المعاد و القيامة الكبرى، و جميع المواعيد التي نصت عليها الأديان السماوية و غيرها. و قد اجتهد الدعاة و المفسرون عند الإسماعيلية في إعطاء صور رمزية لجميع المواعيد الدينية، و للعقائد الأساسية عند المسلمين كالزكاة و الحج و الصلاة و الصوم ...إلخ، كذلك.

و لهذا ، ينبغي أن نحذر من الاسترشاد بصورة الأفلاطونية المحدثة الموجودة عند الإسماعيلية ، فهي لا تتطابق تماماًمع صورتها في الفلسفة الإسلامية، من حيث الهدف و التأويل الرمزي و التفسير الوجودي.

و على أية حال ، فإن الإسماعيلية قد شكلت فرقة فاقت كل الفرق في إعدادها المحكم، و تنظيمها الدقيق المتقن في مجال الفكر الفلسفي. و قد تضمنت الإسماعيلية عدد من العلماء ذوي القدرات الخارقة و العقول الجبارة، قدموا نظاماً جديداً للعقيدة الإسماعيلية على مستوى فلسفي غاية في الإبداع ، كما قدموا شرحاً باطنياً فلسفياً للكون، اعتمد على توسعه في مصادر الثقافات الشرقية القديمة، و خاصة الأفلاطونيةالمحدثة .

وحين أظل القرن الثالث الهجري الدنيا، انتشرت الدعوة الإسماعيلية انتشاراً واسعاً. و هكذا ما إنْ حلت نهاية القرن الثالث حتى كان قد تم للإسماعيلية

البروز فى مناهج التفكير الإسلامى، و فى تفكير الفلاسفة. و تغلغلت أفكارهم الفلسفية فى مختلف نواحى الفكر من : فلسفة ، وعلم كلام ، و تصوف .

الفصل الثالث

تطور الدعوة الإسماعيلية فى إيران

(قلعة ألموت)

بعد سنة ٤٧٨ هـ- سنة وفاة المستنصر- اتجهت الدعوة الإسماعيلية - النزارية- إلى بلاد فارس في سفارة الحسن بن الصباح، الذى لملم ما تبقى من الدعوة النزارية بعد سيطرة الدعوة المستعلية في مصر . و قد استطاع الحسن بن الصباح تأسيس دولة إسماعيلية في إيران .

أولاً: الحسن بن الصباح مؤسس الدعوة الإسماعيلية الجديدة:

و هو الحسن بن على بن محمد بن جعفر بن الحسين بن محمد بن الصباح الحميرى[١] ؛ ولد في مدينة الرى حوالي سنة ٤٣٠هـ، من أسرة اتخذت التشيع على مذهب الاثنى عشرية مذهباً لها[٢] ؛ وكان رجلاً يتصف بالشهامة والتقوى و الورع[٣] ؛ أطلق عليه اسم شيخ الجبل . وقد كان متبحراً في العلوم، وكان قد ساح كثيراً و اطلع على أسس الفرق الإسلامية[٤]. وتلقى الحسن بن الصباح العلم في نيسابور على الإمام موفق الدين النيسابورى[٥] .

و يحدثنا الحسن بن الصباح عن نشأته الأولى و اعتناقه المذهب الإسماعيلى، قائلاً : «كنت أتبع مذهب آبائى، و هو مذهب الشيعة الاثنى عشرية . وكان في الرى رجل يسمى أميره ضراب على مذهب باطنية مصر . و كنا نتناظر معاً بصفة دائمة ، فيكسر مذهبنا، و لكنى لم أكنْ أسلم بينما استقرت آراؤه في قلبى . وفى

(١) عطا ملك الجوينى: تاريخ جهانكشاى، ترجمة:د. محمد السعيد جمال الدين(ضمن كتاب دولة الإسماعيلية في إيران) ، ص: ١٨٥ .

(٢) د. محمد كامل حسين: طائفة الإسماعيلية،ص: ٦٤ ، ٦٥ .

(٣) د. مصطفى غالب : تاريخ الدعوة الإسماعيلية،ص: ٦٥ .

(٤) سيديو: تاريخ العرب العام، ص: ٢٣٠ .

(٥) د. محمد كامل حسين: طائفة الإسماعيلية ، ص: ٦٥ .

تلك الأثناء أُصبت بمرض خطير شديد، فقلت في نفسي أن ذلك المذهب هو الحق ، و لكنني لم أقبله من جراء تعصبي الشديد ؛ فلو وصل الأجل الموعود،والعياذ بالله، لهلكت دون أن أصل إلى الحق . فشفيت مما ألمّ بي من مرض، و كان هناك رجل آخر من جملة الباطنية يسمى أبو نجم سراج. فذهبت أتعرف عنده على هذا المذهب فشرحه لي و فصله حتى وقفت على غوامضه . وكان هناك رجل آخر يسمى «مؤمن» منحه عبد الملك بن عطاش الإجازة بالقيام بأمر الدعوة، فأردت أن آخذ على يديه عهد البيعة، فقال: إن مرتبتك أعلى من مرتبتي فأنت حسن أما أنا فمؤمن ، فكيف آخذ عليك عهداً ؟ يعني كيف آخذ منك البيعة للإمام؟ إلا أنه أخذ العهد مني بعد إلحاح»[1].

و بعد أن انتهت مدة دراسته في نيسابور، عكف ابن الصباح على دراسة العلوم الفلسفية و الرياضيات ، و تعلم المذهب الإسماعيلي على شيخ الجيل الأول عبد الملك بن عطاش[2]، فأظهر تفوقاً كبيراً و نبوغاً[3] جعل ابن عطاش يأمره بالوفود إلى القاهرة ليستقي علوم الدعوة في دار الحكمة سنة ٤٧٩هـ إبان خلافة الإمام المستنصر بالله. ثم بعد ذلك يقابل الإمام نفسه ، و ذلك لإن هذه المقابلة تعد أحد أركان العقيدة الإسماعيلية، بل هي التأويل الباطني للحج[4] عندهم[5].

(١) عطا ملك الجويني : تاريخ جهانكشاي ، ص: ١٨٥ ، ١٨٦ .

(٢) و هو أحمد بن عبد الملك بن عطاش ، ولد في فارس سنة ٤٣٧هـ من أبوين إسماعيليين، كان والده عبد الملك حكيماً متعمقاً في علوم الفلسفة الروحية الإسماعيلية و الفقه الإسماعيلي . فنشأ ابنه مقتفياً أثر أبيه فأصبح في مدة وجيزة من أكبر علماء إيران و أعظم دعاة المذهب الإسماعيلي فيها .(انظر: د. مصطفى غالب: تاريخ الدعوة الإسماعيلية، ص: ٢٤٢ ، ٢٤٣).

(٣) د. غالب : تاريخ الدعوة الإسماعيلية، ص : ٢٤٨ .

(٤) نلاحظ هنا ،أن الحج الظاهر عند الإسماعيلية هو زيارة بيت الله الحرام، أما الحج الباطن للإمام فهو زيادة الإمام.

(٥) د. كامل حسين: طائفة الإسماعيلية، ص: ٦٧ . و انظر: د. غالب : تاريخ الدعوة الإسماعيلية، ص: ٢٤٨ .

و فى هذا يقول الحسن الصباح: «و لما وصل عبد الملك عطاش داعى العراق فى ذلك الوقت إلى الرى فى سنة٤٦٤هـ أُعجب بى ، فأمر بأن أتولى نيابة الدعوة، و أشار بوجوب توجهى إلى خليفة مصر وكان فى ذلك الوقت هو المستنصر»[١].

و مهما يكن من شيء، فإن اختيار ابن عطاش للحسن الصباح ليكون داعياً، على ما كان يتمتع به من صفات خلقية و عقلية أهلته لأن يكون داعياً للمذهب الإسماعيلى.

و يستطرد الحسن الصباح، فيقول: «وفى النهاية وصلت إلى مصر فى سنة ٤٧١ هـ فأقمت ما يقرب من سنة و نصف و لم أصل طوال مدة إقامتى إلى المستنصر، و لكن المستنصر كان واقفاً على أمرى و امتدحنى غير مرة. و كان أمير الجيوش – أمير جنده –، هو المتسلط و الحاكم المطلق، صهر المستعلى الابن الأصغر الذى كان المستنصر قد نص نصاً ثانياً بأنْ يكونَ ولياً للعهد، وكنت أنا طبقا لقاعدة أصول مذهبى، أقوم بالدعوة لنزار»[٢] .

و يمكن القول، إن الحركة الإسماعيلية فى مصر بعد وفاة المستنصر سنة ٤٨٧ هـ، قد أصيبت بالتصدع و الانشقاق . وكان المستنصر قد أوصى قبل موته بتولى أبنه الأكبر نزار،و ذلك أمام صفوة من رجالات الدعوة الإسماعيلية وأعلنت ولايته للعهد على الجمهور . و لكن ابنه الآخر المستعلى نازع نزاراً على العرش وقاتله وهزمه وجلس مكانه، وكان ذلك نتيجة لمؤامرة دبرها الوزير الأفضل بدر

(١) عطا ملك الجوينى: تاريخ جهانكشاى، ص: ١٨٦.

(٢) المرجع السابق، ص: ١٨٦ ، ١٨٧ .

الجمالي ، الذى كان يخشى أنْ يتسلم نزار شئون الخلافة فيبعده عن الوزارة، نظراً لما كان يتمتع به من سمعة سيئةو نفوذ عظيم فى البلاد[1] .

و بذلك انقسمت الحركة الإسماعيلية إلى فريقين: فريق قال بإمامة نزار، وكان من هذه الفرقة الإسماعيلية أئمة العراق و الشام و قومش و خراسان، وكان يقال لهم النزارية. و أثبتت الفرقة الأخرى إمامة المستعلى و هم إسماعيلية مصر، ويقال لهم المستعلية[2] .

ومن ثَمَّ تابعت مصر و أهلها المستعلى و أجلسوه على عرش الخلافة. وهرب نزار مع ولديه من المستعلى و توجه إلى الإسكندرية، فقبل أهلها بيعته، فأرسل المستعلى جيوشاً حصرته مدة فى الإسكندرية، إلى أنْ فرّ منها إلى قلعة ألموت.

ولقد عثر مؤخراً الدكتور مصطفى غالب على مخطوط إسماعيلى، بعنوان: «الأخبار و الآثار» للداعى المغربى الشيخ محمد أبى المكارم، الذى ذكر فيه قصة فرار الإمام نزار من الإسكندرية ، فقال:

«عندما اشتد الحصار على الإسكندرية من قبل الجاحد المارق الزنديق الأرمنى الأفضل، غادرها مولانا الإمام نزار عليه السلام مع أهل بيته متخفياً بزى التجار نحو سجلماسة، حيث مكث عند عمته هناك بضعة أشهر حتى عادت إليه الرسل التى أوفدها لإبلاغ الحسن الصباح عن محل إقامته، فسار إلى جبال الطالقان مع أهل بيته و من بقى معه دعاته و خدمه، حيث استقر بقلعة ألموت بين رجال دعوته المخلصين،و عمل مع الحسن بن الصباح على تأسيس الدولة النزارية. وبعد

(١) د. غالب: تاريخ الدعوة الإسماعيلية،ص: ٢٣٩.

(٢) الجوينى: تاريخ جهانكشاى،ص: ١٧٩.

أنْ تمّ له ذلك أصابه مرض شديد استدعى على أثره دعاته و نص على إمامة ابنه (على) و ذلك سنة ٤٩٠ هـ، و توفى فى اليوم الثانى و دفن فى قلعة ألموت»[١].

من أجل هذه الأحداث أجبر ابن الصباح على ترك مصر، فتوجه إلى الشام والعراق وخوزستان ويزد، وكان ابن الصباح فى أثناء رحلاته هذه يدعو للمذهب الإسماعيلى فى كل بلد نزل به، فاستجاب له عدد كبير من الناس[٢]. و بعد ذلك أقام ابن الصباح فى دامغان ثلاث سنوات، و من دامغان وجه ابن الصباح جماعة الدعاة إلى أندحرودو الولايات الأخرى بألموت لكى يدخل الناس فى الدعوة. ثم ذهب إلى جرجان، و طرز، و سرحد و جناشك. ثم عاد بعدها إلى قزوين[٣].

الحسن بن الصباح و قلعة ألموت:

أراد ابن الصباح تأسيس دولة إسماعيلية فى فارس ينتقل إليها الإمام المستنصر بالله، ويتخذها مركزاً له و للدعوة الإسماعيلية بدلاً من مصر. فهداه تفكيره لقلعة ألموت لما تتمتع به هذه القلعة من المناعة، بحيث لا يبلغها الأعداء إلا بشق الأنفس؛ لذلك ركز ابن الصباح جهوده لامتلاكها.

و الحقيقة أن قلعة ألموت محكمة إحكاماً شديداً و كانت مداخلها ومخارجها ومراقيها ومعارجها، قد صارت بفضل التشييد الذى تتمتع به جدرانها المحصنة ومبانيها المرصوصةمن القوة. وشيدوا أحجاراً، تلك الأحجار عدة أروقة وأحواض عميقة وارتفاعات مختلفة، بحيث أغنت عن استعمال الأحجار و الملاط. كما نحتوا المخازن و الأحواض للشرب والخل والعسل وأنواع السوائل وأجناس الجوامد[٤].

---

(١) د. غالب: تاريخ الدعوة الإسماعيلية، ص: ٢٤١. وقارن: د. غالب: مفاتيح المعرفة، ص: ١٧٧.
(٢) د. كامل حسين: طائفة الإسماعيلية، ص: ٦٩.
(٣) الجوينى: تاريخ جهانكشاى، ص: ١٨٨.
(٤) المرجع السابق، ص: ٢٥٠.

و ألموت ،آله أموت يعنى عش العقاب . فقد كان للعقاب عشّ بها[١]، أو ما وجده العقاب، بلسان أهل طبرستان [٢] . و معناها بلسان الديلم تعليم العقاب[٣]. و يبدوا أن تفسير ابن الأثير الأخير أقرب للصواب، لأن"أموت"بلغة الديلم هي نفس كلمة"آموخت" و معناهاتعلم .

و تقع قلعة ألموت[٤] على بعد ستة فراسخ من قزوين؛ و قد وصفها القزويني، بقوله : إنها على قمة جبل و حولها وهاد، لا يمكن نصب المنجنيق عليها و لا النشاب يبلغها[٥].كما وصفها الجويني ، بقوله" و ألموت جبل شبهوه بجمل برك ووضع رقبته على الأرض"[٦].

و قد استخدم الحسن بن الصباح فى بداية استيلائه على القلعة عنصر الدعوة للوصول إلى هدفه، عندما نجح دعاته فى تحويل جنود القلعة إلى المذهب الإسماعيلى أوعز إلى دعاته أن يوجهوا إليه دعوة لزيارتهم. بالإضافة إلى أن تزهد ابن الصباح الشديد قد أوقع كثيراً من الناس فى حبائله وقبلوا دعوته، فحملوه إلى القلعة فى مساء يوم الأربعاء السادس من رجب سنة ثلاث وثمانين وأربعمائة، ومن نوادر الاتفاقات أن حروف «آله أموت» ، هى بحساب الجُمّل تاريخ سنة

(١) المرجع السابق، ص: ١٨٩.

(٢) كى لسترنج: بلدان الخلافة الشرقية، ترجمة: بشير فرنسيس و كوركيس عواد، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٥م. ص: ٢٥٦ .

(٣) ابن الأثير: الكامل فى التاريخ،جـ١٠ ، ص: ١٣١.

(٤) انظر وصف قلعة ألموت فى:

Stark, F ,: The valleys of the Assassins, London,1937, P: 230 - 236.

(٥) كى لسترنج: بلدان الخلافة الشرقية،ص: ٢٥٦.

(٦) الجوينى : تاريخ جهانكشاى، ص : ٢٤٨.

صعوده إلى ألموت التى اغتصبوها[١] .

و ظل ابن الصباح بعد وصوله إلى القلعة عدة أيام يدرسها دراسة دقيقة ويتبين معالمها، ويفحص حصونها وأحوال الناس بها، فلما عرف كل ما كان يريده أظهر شخصيته، و طلب من حاكم القلعة أن يسلمها له نظير مبلغ من المال قدره ثلاثة آلاف دينار يتسلمه من حاكم مدينة الدامغان، فلم يستطع حاكم قلعة ألموت المقاومة عندما علم أن الجنود الذين كان يعتمد عليهم أصبحوا طوع إرادة الحسن بن الصباح. و لذلك سلم القلعة سنة ٤٨٣هـ[٢] .

و اتجه الحسن الصباح بعد ذلك إلى تأليف جيش منظم و قوى من الإسماعيلية، و بواسطة هذا الجيش توصلت الإسماعيلية إلى درجة عظيمة من القوة، فآلت إليها القلاع و الحصون و قويت شوكة الإسماعيلية، فهابها الملوك وخافها الأمراء و السلاطين[٣] .

و عندما استقر الحسن بن الصباح فى قلعة ألموت، دخلت الدعوة الإسماعيلية فى دور جديد، إذ عمل على توسيع رقعة دولته الجديدة، فأطلق دعاته لتحقيق هذا الحلم. و لم يمض وقت طويل حتى كان ابن الصباح قد استولى على المنطقة الواقعة جنوبى بحر قزوين برمتها بعد أن سيطر دعاته على القلاع المتناثرة فى أرجائها و التى تبلغ نحو الستين قلعة[٤] .

---

(١) المرجع السابق، ص: ١٨٩ ، ١٩٠.

(٢) د.كامل حسين: طائفة الإسماعيلية، ص: ٧١.

(٣) د. غالب : تاريخ الدعوة الإسماعيلة ، ص: ٢٤٥ ، ٢٤٦.

(٤) د. محمد السعيد جمال الدين: دولة الإسماعيلية فى إيران، ص: ١٠٣ ،١٠٤. وانظر وصف هذه القلاع فى:

Stark: The valleys of the Assassins, P. 208-222.

أضف إلى ذلك، استيلاء الحسن بن الصباح على جزء من قهستان سنة ٤٨٤هـ . وبذلك مهد ابن الصباح لضم إسماعيلية خراسان إلى الحركة الإسماعيلية الموحدة التي كان يتزعها ابن الصباح وملوك الإسماعيلية من بعده في ألموت. فلم يلبث الإسماعيلية في قهستان أن نسجوا على منوال إسماعيلية ألموت، «و بذلوا هم أيضاً جهدهم في العمل على إنشاء الدعوة بقهستان واستخلاص النواحي المحيطة بهم وحدودها عن طريق استعمال التزاوير و الاستيلاء على القلاع» (١). وبذلك تمكن ابن الصباح من تحقيق الجزء الأول من حلمه، وهو تأسيس دولة إسماعيلية في إيران .

و بعد أنْ تحقق حلم الحسن بن الصباح في إيران ، أصدر أمراً بأنْ تُزرع سفوح الجبل الذى بأعلاه قلعة ألموت ، فكان منظر الجبل بعد أنْ كسته الخضرة و أينعت فيه الزهور سبباً، أدى فيما بعد إلى ابتداع ماركوبولو قصة "جنة شيخ الجبل" ، حيث ذهب إلى أن شيخ الجبل أنشأ في واد يقع بين جبلين حديقة فيحاء فسيحة غرس فيها جميع أنواع الزهور و أشجار الفاكهة، و جعل فيها مقصورات ذات قبابٍ بديعة الشكل و زخرفها بنقوش ذهبية، و جعل في هذه الحديقة أنهاراً من خمر و أخرى من عسل و ثالثة من لبن، و أقام فيها الحور العين و الولدان المخلدين، و الجميع يلهون بالموسيقى و الغناء و الرقص . و ذلك كله لفتنة أتباعه بأن هذه هي الجنة التي وعد الله بها المتقين،و أن باستطاعة شيخ الجبل أن يُدْخِل جنته هذه من يشاء، و يحرم منها أيضاً من يشاء(٢) .

(١) الجويني: تاريخ جهانكشاى، ص: ١٩٤.

(٢) د. كامل حسين: طائفة الإسماعيلية،ص: ٧٢.

و انظر: وليم مارسون: رحلات ماركوبولو، ترجمة: عبد العزيز توفيق جاويد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٧م. ص: ٦٤، ٥٦.

و يقدم لنا ملك عطا الجويني وصفاً لقلعة ألموت، فيقول:

«و قد مدوا جدولاً من نهر باهرو إلى أسفل القلعة، حيث حفر جدول في الصخر على مدار القلعة، وشيدوا في قاعة لتخزين الماء أحواضاً من الصخر كأنها البحر، بحيث كان الماء يندفع بقوته الذاتية، فيملؤها على الدوام؛ و كانت أكثر ذخائرها من السوائل و الجوامد، قد وضعت في عهد الحسن بن الصباح، فمضى عليها ما يربو على مائة و سبعين عاماً دون أن تظهر الاستحالة فيها ، و كانوا يعتبرونها بركة من الحسن»[١] .

الحسن بن الصباح و تطور العقائد الإسماعيلية:

بعد استقرار الحسن بن الصباح في قلعة ألموت أحدث تغييراً في الدعوة الإسماعيلية أطلق عليه لقب « الدعوة الجديدة» . إذ اضطرته هذه الدعوة إلى بعض التغييرات في العقائد الإسماعيلية.

و هذه التغييرات تظهر لنا بوضوح فيما نادى به الحسن بن الصباح من آراء؛ فقد فتح باب التعليم و التعلم على مصراعيه، و قال:«إن معرفة الله لا تكون بالعقل و النظر بل بتعليم الإمام، لأن أكثر الخلق في العالم عقلاء و لكل شخص نظره في طريق. فلو كان نظر العقل كافياً لمعرفة الله، لما اعترض أهل مذهب من المذاهب على غيرهم، و لكان الجميع متساوين، لأن كل الناس متدينون بنظر العقل. غير أن سبيل الاعتراض و الإنكار مفتوح، و يحتاج البعض إلى تقليد البعض. وهذا هو مذهب التعليم يبين أن العقل غير كاف، بل ينبغي وجود إمام بتعليمه يتعلم الناس في كل دور و يتدينون»[١] .

---

(١) الجويني: تاريخ جهانكشاى، ص:٢٥٠، ٢٥١.

(٢) المرجع السابق، ص : ١٩١.

و تجدر الإشارة إلى أن الحسن بن الصباح يوقف التعليم على شخص معين، إذ يقول: «طالما أنني أثبت التعليم، وليس هناك من أحد غيرى يقول بالتعليم، لكان تعيين المعلم إذن بقولى أنا»[1].

و قد كان الحسن بن الصباح فى إثبات مذهبه في التعليم ، يقول : إن الرسول«ﷺ» كان يقول : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله»، وأن هذا يعنى أنّه ينبغىَ أنْ يأخذوا قول لا إله إلا الله. وهذا هو مذهب التعليم[2]، ومن ثم فالهدف من ذلك- كما يرى الحسن- هو المنع عن نظر العقل وتحصيل العلم[3].

و يتضح لنا مما تقدم، أن التطور العقائدى فى الدعوة الإسماعيلية بدأ متحفظاً بعض الشيء، وقد اعتمد على «التعليمية» . و هى النظرية التى نجدها لدى أبى حاتم الرازى، في قوله : «و لا نرى أحداً يدرك شيئاً من الأمور بفطنته و كيسه وعقله، إلا بمعلّم يرشده، و معاون يرجع إليه ؛ ثم يحتذى على مثاله و يبنى عليه أمره»[4].

و يمكن القول، إن هذه الدعوة الجديدة تظهر أيضاً فى المصطلحات الفارسية الجديدة التى استخدمها ابن الصباح، و هى مصطلحات متأثرة إلى حد بعيد بالمصطلحات الصوفية، فاختفت درجات الدعاة التى كانت فى عصور دور الستر وفي العصر الفاطمى، مثل: «الحجة» ، و«داعى الدعاة» ، و«داع البلاغ» ...إلخ.

(١) المرجع السابق، ص: ١٩٢.

(٢) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٣) المرجع السابق،ص: ١٩٣.

(٤) أبو بكر الرازى: رسائل فلسفية، دار الآفاق الجديدة، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٧٧م، ص: ٢٩٧.

وأصبح لقب «بير» بدلاً من «الحجة» ، ولقب «ملا» أو «أخوند» بدلاً من «الداعى»[(١)].

ثانياً: تطور الدعوة الإسماعيلية فى قلعة ألموت بعد الحسن بن الصباح:

وضع الحسن بن الصباح أساساً للعمل فى "قلعة ألموت"، و هو يقوم على الزهد و الورع و الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر ، فلم يشرب أحد فى ملكه الخمر جهاراً أو يصبها فى جرة طوال خمسة و ثلاثين عاماً أقامها فى ألموت. وعندما علم الحسن أنّ ابنه محمد قد أتهم بشرب الخمر، أمر بقتله[(٢)] . لأن العقيدة الإسماعيلية تتشدد فى تحريم الخمر. والأكثر من ذلك ، أنّ الحسن بن الصباح قتل ابنه الأكبر الأستاذ حسين، لأنه اشترك مع آخرين فى قتل شيخ مشايخ قهستان[(٣)].

من أجل ذلك، لم يجد الحسن بن الصباح وريثاً من عقبه يخلفه فى حكم الإسماعيلية– و كان ذلك فى أيام السلطان سنجر، حيث مرض الحسن فى شهر ربيع الآخر سنة ٥١٨هـ – فأرسل رجلاً إلى لمسر يستدعى بزرك أميد و عينه مكانه، و جعل على ميمنته دهدار أبا على الأردستانى و خصه بديوان الدعوة، وجعل الحسن بن آدم القصرانى على ميسرته. كما جعل كيابا جعفر، الذى كان صاحب الجيش، أمامه ، وأوصى بأنْ يتم تدبير الأمور باتفاق الأربعة جميعاً، واستصوابهم إلى أنْ يأتى الإمام إلى ملكه، و توفى الحسن ليلة الأربعاء السادس من ربيع الآخر سنة ٥١٨هـ، ودفن فى قلعة ألموت[(١)].

(١) د. كامل حسين: طائفة الإسماعيلية، ص: ١٤٥.
(٢) الجوينى: تاريخ جهانكشاى، ص: ٢٠٢.
(٢) د. كامل حسين: طائفة الإسماعيلية ، ص: ٧٨.

بزرك أميد :

تولى بزرك أميد إمامة الإسماعيلية فى ألموت سنة ٥١٨هـ، و استمر فى انتهاج المنهج الصباحى طوال أربعة عشر عاماً[٢]، حتى السادس و العشرين من جمادى الأولى من سنة ٥٣٢ هـ[٣].

محمد بن بزرك أميد:

أصبح محمد بن بزرك أميد ولياً للعهد قبل وفاة أبيه بثلاثة أيام . و كان متابعاً لمذهب الحسن بن الصباح و أبيه. وقد بذل قصارى جهده فى إحكام قواعد المذهب الإسماعيلى، و دأب على نهجهم فى إقامة رسوم الإسلام و التزام الشرع على النحو الذى أظهروه[٤].

و قد عمل محمد بن بزرك أميد على تنظيم الدعوة و توزيع الدعاة الأكفاء على جميع المناطق التى يمكن أنْ تتسرب إليها الدعوة الإسماعيلية . و وجه عناية خاصة للفرقة الفدائية التى كانت تحتل المكان الأول فى الجيش الإسماعيلى[٥]. و توفى فى الثالث من ربيع الأول سنة ٥٥٧هـ[٦].

---

(١) الجوينى: تاريخ جهانكشاى، ص: ٢٠٥ ، ٢٠٦. و انظر: د. غالب : تاريخ الدعوة الإسماعيلية ، ص: ٢٥٨.

(٢) الجوينى: تاريخ جهانكشاى، ص: ٢٠٦ ، ٢٠٧.

(٣) المرجع السابق، ص : ٢١٠.

(٤) المرجع السابق ، نفس الصفحة.

(٥) د. غالب : تاريخ الدعوة الإسماعيلية، ص : ٢٥٨.

(٦) الجوينى : تاريخ جهانكشاى، ص : ٢١١.

الحسن بن محمد بن بزرك أميد:

وُلد الحسن بن محمد بن بزرك أميد في سنة ٥٢٠هـ بقلعة ألموت، و تولى الأمر في قلعة ألموت سنة ٥٥٨هـ، ومنذ اللحظة الأولى لجلوسه في مكان أبيه، بدأ الحسن يجيز مسخ و نسخ الرسوم الشرعية و القواعد الإسلامية التي ظلوا يلتزمون بها منذ عهد الحسن بن الصباح، و كان يتناولها بالتغيير[١].

وفي رمضان سنة ٥٥٩هـ، أمر الحسن بإقامة منبر في ساحة ميدان أسفل ألموت، بحيث تكون قبلته في الوجهة المغايرة لقبلة أهل الإسلام.... ثم اعتلى المنبر و ألقى حديثاً في قضية مذهبهم، و قال: إنْ أمامهم قد فتح باب رحمته وأبواب رأفته على المسلمين وعليهم كذلك و أرسل إليهم الترحم ؛ ودعى أتباعه الخاصين المختارين، ورفع عنهم آصار الشريعة و أوزارها و رسومها وأوصلهم إلى القيادة[٢] .

و عندئذ قرأ رسالة زعم أنه تلقاها من الإمام، جاء فيها: " الحسن بن محمد بزرك أميد، هو خليفتنا وحجتنا وداعينا، على شيعتنا أنْ يطيعوه و يتابعوه في أمور الدين و الدنيا. و أن يعتبروا حكمه محكماً و يدركوا أن قوله هو قولنا، و يعرفوا أن مولانا قد نشر رحمته عليهم، و دعاهم إلى رحمته و أوصلهم إلى الله[٣]" .

و بعد أن قرأ هذه الرسالة على الناس بالمسجد، نزل من على المنبر و صلى ركعتي العيد ... وقال: "اليوم عيد" . و منذ ذلك الحين و الإسماعيلية في ألموت يطلقون على اليوم السابع عشر من رمضان اسم «عيد القيام»[٤].

(١) المرجع السابق، ص: ٢١٣.
(٢) المرجع السابق، ص:٢١٣، ٢١٤.
(٣) المرجع السابق، ص: ٢١٤.
(٤) المرجع السابق، ص: ٢١٥.

ويرى الحسن بن محمد بن بزرك أميد أن الخطبة التى ألقاها على المنبر ، هى بمثابة حجةو داع من قبل الإمام. ويعنى هذا أنه هو القائم مقامه و نائبه المتفرد،(١). أصبح اسمه لا يذكر إلا مقروناً بقولهم "على ذكره السلام" ، وبذلك أصبح حكام ألموت من الحسن بن محمد بن بزرك أميد والذين جاءوا بعده من سلسلة النسب الفاطمية، فازداد الناس حوله التفافاً ، وفرحاً بظهوره بعد الستر، وطاعة له لأنه المسئول عنهم أمام الله(٢) .

و يمكن القول ، إن الدعوة الإسماعيلية فى قلعة ألموت على يد الحسن بن محمد بن بزرك أميد، قد أبتدعت تقاليد إسماعيلية جديدة. و هذه التقاليد قبلتها الإسماعيلية فى ألموت، لما يلى :

١- لأن الإمام أمرهم بطاعة الحسن بن محمد بن بزرك أميد، كما هو وارد فى نص الرسالة.

٢- و لان النفس البشرية ترحب دائما بما يحررها من قيود التكاليف الشرعية، والأحكام دينية كانت أم غير دينية.

٣- وكذلك لأن الإمام سيتحمل الحساب عنهم يوم القيامة(٣).

محمد بن الحسن بن محمد بن بزرك أميد:

و قد نص على إمامته بمقتضى مذهبهم، فجلس مكان أبيه و هو فى التاسعة عشرة من عمره. و كان محمد أكثر غُلواً من أبيه فى إظهار البدعة التى كانوا

---

(١) المرجع السابق، ص: ٢١٥ ، ٢١٦.

(٢) د. كامل حسين : طائفة الإسماعيلية، ص: ٨٢.

(٣) المرجع السابق ، ص : ٨١ ، ٨٢.

يطلقون عليها اسم دعوة القيامة، التى تعد الإباحة من لوازمها، كما كان أكثر صراحة فى إظهار الإمامة[1] .

و لقد كان محمد يدعى الحكمة و العلم و الفلسفة، و قد أدرج اصطلاحات الفلاسفةفى الفصول التى كتبها و الأصول غير المرتبة التى قالها، وكان يظهر التفوق والتسوق بإيراد النقاط على نمط حديث الحكماء[2] .

الحسن بن محمد بن الحسن... المعروف بـ"حلال الدين" :

ولد الإمام جلال الدين سنة ٥٦٢هـ فى قلعة ألموت، و كان أبوه قد نص عليه فى أيام طفولته بأن يخلفه، فلما كبر و ظهر أثر التعقل فيه، بدأ ينكر طريقة أبيه وينفر من رسوم الإلحاد و الإباحة. و قد توفى أبوه فى العاشر من ربيع الأول سنة ٦٠٧هـ[3] .

وقد أصبح جلال الدين إماماً بعد وفاة أبيه منذ سنة ٦٠٧ هـ، و أظهر الإسلام منذ أن تولى الإمامة مباشرةً، و أمر بإعادة القيام بالفرائض الدينية كما كانت قبل ظهور جده، وأمر ببناء المساجد و إقامة الآذان للصلاة و قرّب إليه الفقهاء والقراء، بل خطا خطوات أوسع من ذلك[4]، إذْ حاول استمالة الخليفة فى بغداد والسلطان محمد خوارزم شاه و ملوك و أمراء العراق و الأطراف الأخرى لإبلاغهم بهذه التغييرات الجذرية فى المذهب الإسماعيلى[5]. و من ثَمَّ عمل على

---

(١) الجوينى: تاريخ جهانكشاى، ص: ٢٢٣ ، ٢٢٤ .

(٢) المرجع السابق، ص: ٢٢٤.

(٣) المرجع السابق، ص: ٢٢٥.

(٤) د . كامل حسين: طائفة الإسماعيلية،ص: ٨٢.

(٥) الجوينى: تاريخ جهانكشاى، ص: ٢٢٥، ٢٢٦.

توثيق عُرى الصداقة بين الإسماعيلية و العالم الإسلامى أكثر مما كانت عليه فى عهد أبيه على أساس الصداقةالتعاونية المتبادلة بينهما، فعاشت الإسماعيلية ردحاً من الزمن عيشة هادئة تسودها العلاقات الودية مع بقية العالم الإسلامى[١] .

و تأكيداً لاتجاه جلال الدين دعى أهالى قزوين لكى يروا حرق كتب أسلاف الإسماعيلية، و فى هذا يقول الجوينى:" و طلب إيفاد جماعة من أعيان قزوين إلى ألموت لكى يروا مكتبات الحسن بن الصباح و أسلاف جلال الدين، ففصلواعدداً كبيراًمن فصول أبى جلال الدين و جده الحسن بن الصباح و الكتب الأخرى التى تتضمن تقرير مذهب الإلحاد و الزندقة و تخالف عقائد المسلمين. فأمر جلال الدين بإحراقها بحضور أولئك القزوينيين أيضاً وفقاً لما أشاروا به، وقال بطعن ولعن آبائه و أسلافه و الممهدين لتلك الدعوة[٢]" .

و الحقيقة، لقد كان عهد الإمام جلال الدين عهداً أعاد ثقة المسلمين فى الإسماعيلية، إذ تغير المذهب الإسماعيلى تغييراً جذرياً مبتعداً عن طريق الإباحة والإلحاد. ومن ثم استطاعت الإسماعيلية فى عهده أن تنتشر فى مختلف أرجاء الأمة الإسلامية

و قد توفى الإمام جلال الدين سنة ٦١٨ هـ بعد أن نص على ابنه علاء الدين الذى كان عمره آنذاك عشرة أعوام[٣]، وبذلك رجعت الإسماعيلية النزارية فى ألموت بعد موته إلى آراء أبيه و جده، و سار أصحاب ألموت على هذه السياسة فى الناحية الدينية، و على إيفاد الفدائيين إلى الأمراء و الملوك لاغتيالهم[٤] .

(١) د. غالب: تاريخ الدعوة الإسماعيلية،ص: ٢٧٠.
(٢) الجوينى: تاريخ جهانكشاى،ص: ٢٢٦، ٢٢٧.
(٣) د. غالب: تاريخ الدعوة الإسماعيلية، ص: ٢٧١.
(٤) د. كامل حسين: طائفة الإسماعيلية، ص: ٨٥.

علاء الدين محمد بن الإمام جلال الدين:

كان علاء الدين محمد فى التاسعة من عمره عندما أصبح إماماً بدلاً من أبيه سنة ٦١٨ هجرية بعد وفاة أبيه(١) . و لما كان علاء الدين لا يزال طفلاً، و لم يكن قد لقى نصيباً من التربية و التأديب. و طبقاً لمذهبهم يعد إمامهم، و كل ما يقوله كيفما كان هو حق، و الامتثال لأمره فى أى أسلوب يمارسه دين لأولئك الإسماعيليين(٢) .

و قد كان أول عمل قام به علاء الدين أنْ أمر بتأسيس مكتبة إسماعيلية ضخمة، أحضر فيها المؤلفات القيمة من مختلف الأقاليم، و أنفق على تأسيسها وفرشها الأموال الطائلة من جيبه الخاص، و وجه عناية خاصة لدور العلم. و بذلك ازدهرت العلوم الإسماعيلية مرة أخرى ، و خاصة العلوم الفلسفية و الفقهية . ومن الذين أظهروا نبوغاً عظيماً فى مختلف العلوم، الداعى الإسماعيلى الفيلسوف نصير الدين الطوسى(٣)، كما سوف نرى فيما بعد.

و مهما يكن من شيء، فقد أدخل الإمام علاء الدين تعديلات جذرية على المذهب الإسماعيلى، و مما ساعد على هذه التعديلات ما أخرجه الدعاة الإسماعيلية من مؤلفات قيمة فى جميع العلوم و الفنون، أمثال الطوسى. و قد توفى الإمام علاء الدين محمد سنة ٦٥٣هـ، و دفن فى ألموت(٤) .

---

(١) الجوينى: تاريخ جهانكشاى، ص: ٢٣١ .

(٢) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٣) د. غالب: تاريخ الدعوة الإسماعيلية، ص: ٢٧٢ ، ٢٧٣ .

(٤) المرجع السابق، ص: ٢٧٤.

ركن الدين خورشاه بن علاء الدين:

ولد الإمام ركن الدين خورشاه بن الإمام علاء الدين محمد سنة ٦٢٩هـ في قلعة ألموت و أصبح إماماً بعد وفاة أبيه سنة ٦٥٣هـ[١]. وعندما كان ركن الدين لايزال طفلاً كان علاء الدين يقول لنفسه:" إن ركن الدين سوف يكون إماماً وهو ولى عهدى[٢]" .

و بعد أنْ جلس ركن الدين مكان أبيه، أرسل الجيش الذى كان أبوه قد جهزه لمهاجمة شال رود من ناحية خلخال، فاستولوا على قلعتها و أعملوا فيها القتل و الغارة . و بعد ذلك أرسل رجلاً إلى جيلان و غيرها من البلاد المجاورة لإعلان وفاة أبيه، و بدأ – خلافاً لسيرة أبيه ـ فى وضع آسس الصفاء مع أولئك الجماعة، و أرسل إلى كافة ولاياته بالتزام الإسلام و بأن يسلكوا سبل السلام[٣] .

و فى عهد ركن الدين وقعت معاهدة سرية بين هولاكو وأهالى قزوين، ألغيت بموجبها معاهدة الإسماعيلية و المغول[٤] . إلا أننا قبل إلقاء الضوء على موقف المغول من الإسماعيلية، يجب أن نشير إلى تطور العقائد الإسماعيلية فى فترة ما بعد عهد الحسن بن الصباح. و ذلك حتى نستطيع معرفة هذه العقائد ودور الطوسى فى تطويرها، فيما بعد.

تطور العقائد الإسماعيلية بعد الحسن بن الصباح:

الواقع أنّ التطور العقدى فى الدعوة الإسماعيلية فى إيران بعد عهد الحسن

(١) المرجع السابق، ص : ٢٧٥.

(٢) الجوينى: تاريخ جهانكشاى، ص:٢٣٤.

(٣) المرجع السابق ، ص: ٢٤٠.

(٤) د، غالب: الدعوة الإسماعيلية،ص: ٢٧٥.

بن الصباح وصل إلى أشده فى عهد الحسن بن محمد بن بزرك أميد، الذى نادى بدعوة القيامة التى أدت إلى تحليل الإسماعيلية لكافة المحارم، و نبذهم لكل الأصول الشرعية و العقائد الدينية.

و يمكن القول: إن الإسماعيليين قالوا بقدم العالم، و بأنَّ الزمان غير متناهٍ والمعاد روحانى، كما أوّلوا الجنة و النار و ما فيها جمعياً بهذه الطريقة، لكى يؤولوا معانى تلك الوجوه تأويلاً روحانياً. و من ثم قالوا - بناء على هذا الأساس - أنِ القيامة أيضاً هى الوقت الذى يصل فيه الخلق إلى الله وتظهر بواطن الخلائق وحقائقهم، و ترتفع أعمال الطاعة ، ففى عالم الدنيا يكون الكل عملاً ، بينما لا يوجد حساب . أما الآخرة فكلها حساب و لا يوجد عمل؛ وهذه هى الروحانية. كما أن القيامة الموعودة و المنتظرة فى كافة الملل و المذاهب هى هذه التى أظهرها الحسن . و كان قد رفع - على ضوْ هذه القواعد - التكاليف ألشرعية عن الناس، لأنه ينبغى على الجميع فى دور القيامة هذا التوجه إلى الله بكل الوجوه، و ترك رسوم الشرائع و عادات العبادات المؤقتة[1] .

و من المعروف فى الشريعة الإسلامية، أنه يجب أنْ تُقام عبادة الله فى اليوم والليلة خمس مرات و تكون لله، ذلك تكليف ظاهر، و لكن فى عهد الحسن هذا ينبغى أنْ يكون الناس دائماً مع الله بقلوبهم، و أنْ تتوجه النفسُ ذاتها بصفة دائمة إلى الحضرة الإلهية، وتلك هى الصلاة الحقيقية[2] .

وبناءً على ما تقدم، فإن الإسماعيليين فى هذه الفترة أوّلوا كافة أركان الشريعة و رسوم الإسلام، ورفعوا التظاهر برسوم الشريعة الإسلامية التى كانت فى

(١) الجوينى: تاريخ جهانكشاى، ص: ٢٢١ ، ٢٢٢.

(٢) المرجع السابق ، ص: ٢٢٢.

عهد الحسن بن الصباح و خلفائه. و رفعوا الحلال و حرموا معظم التعاليم[1] .

و لقد صرح الحسن بن محمد بن بزرك أميد في مناسبات عديدة، أنّه كما هو الحال في دور الشريعة إذا لم يقم الإنسان بالطاعة و العبادة، و لكنه أدى حكم القيامة مؤمناً بأن الطاعة و العبادة شيء روحاني، فإنه يؤخذ بالنكال و العقاب ويُرجم . فإن الحال يكون معكوساً بالنسبة لدور القيامة، بحيث لو أقام فيه أحد حكم الشريعة و واظب على العبادات و الرسوم الإسلامية، كان التنكيل و القتل والرجم والتعذيب أكثر وجوباً بالنسبة إليه[2] .

ولقد التزمت الدعوة الإسماعيلية في ألموت بهذه العقائد، منذ عهد الحسن بن محمد بن بزرك أميد ، الذى كانوا ينادونه (بعلى ذكره السلام)، ويسمونه بقائم القيامة، كما يسمون دعوتهم بالقيامة.

و هكذا استمرت هذه العقائد هى محور العمل الإسماعيلى فى ألموت، إلى عهد الإمام جلال الدين فى سنة ٦٠٧هـ، و فى هذه الفترة أظهرت الدعوة الإسماعيلية الإسلام، و إعادة القيام بالفرائض الدينية، كما كانت فى عهد الحسن بن الصباح. و قد حاول جلال الدين الالتزام بالإسلام، إذْ أمر بحرق كل الكتب الإسماعيلية التى تخالف الإسلام. و من ثَمّ انتشرت الإسماعيلية فى عهده فى كافة أرجاء الأمة الإسلامية.

و قد استمر الحال على هذه الصورة إلى عهد علاء الدين بن الإمام جلال الدين، حيث تغيرت العقائد الإسماعيلية تغييراً جذرياً، إذ أمر الإمام علاء الدين

(١) المرجع السابق ، نفس الصفحة.

(٢) المرجع السابق ، نفس الصفحة.

بتأسيس مكتبة إسماعيلية ضخمة ساعدت على ازدهار العلوم مرة أخرى، وخاصة العلوم الفلسفية . و قد كان من الفلاسفة الذين ساعدوا على هذا الازدهار الفلسفى الإسماعيلى فى ألموت ، الفيلسوف نصير الدين الطوسى، لذلك اعتبر بحق كاتب قلعة ألموت، كما سوف نرى.

ثالثاً : الإسماعيلية والمغول:

من قلعة ألموت جنوب بحر قزوين امتد سلطان الإسماعيلية إلى البلاد المجاورة، و قد اتخذت الدعوة الإسماعيلية طائفة الفدائية، الذين كانوا أداة طيعة لإرهاب خصومهم ، و لم ينته القرن السادس الهجرى حتى أصبح للحسن بن الصباح شبكة من القلاع و الحصون فى جميع أرجاء فارس و العراق، و قد فشلت كل محاولات السلاجقة فى انتزاع قلعة ألموت ، و لم تلبث خناجر الفدائية أنْ امتدت إلى الحكام و أمراء السلاجقة، ثم إلى أمراء الشام من الأيوبيين و الصليبيين .

و من المعروف أنْ الإسماعيلية كانت ترى نفسها فريسة للمغول، والواقع أنهم لم يلفتوا نظر المغول إليهم إلا زمن هولاكو. و قد أثارهم مصير جيرانهم، وحاولوا أنْ يؤلفوا من جميع الشعوب التى تعرضت لخطر المغول، حلفاً لمواجهة المغول. و لم تقتصر جهود الإسماعيليين على إثارة الأمراء المجاورين لهم مباشرة، بل إنهم أرسلوا سنة ٦٣٦هـ، رسلاً إلى ملكى إنجلترا و فرنسا، يطلبون مساندتهما، بعد أن شرحوا لهما ما اشتهر به المغول من إثارة الرعب و الخوف، غير أن التحذير و الإنذار لم يجدا أُذناً مصغية[1].

و عندما ترك هولاكو منغوليا، اجتاز فى طريقه المااليق و سمرقند، ثم عبر نهر

(١) د . العرينى: المغول، ص:١٨٤–١٨٧ . و انظر: د.الصياد : المغول فى التاريخ، ص: ٢٣٤ .

جيحون سنة ٦٥٤هـ[١] . و لما كان المغول يفكرون فى إزالة الدولة العباسية ، أدركوا أنَّ طائفة الإسماعيلية ستكون شوكة فى ظهورهم، وقد تحُولُ دون تحقيق أطماعهم فى السيطرة على القسم الغربى من العالم الإسلامى[٢].

و لا شك أنَّ المغول وقفوا علي أحوال الإسماعيلية، و كراهية الناس لهم، فحينما أوفدوا رسلهم إلى قراقورم فى أثناء اختيار كيوك خانا، لم يلقوا معاملة طيبة. و رفع المسلمون فى قزوين الخاضعة لحكم المغول الشكوى إلى مونكوخان، لما يتعرضون له من الأذى و الظلم و الجور من قِبَل الإسماعيلية ، و أشاروا إلى أن أفراد هذه الفرقة يخالفون فى عقيدتهم، ديانات المسيحين و المسلمين و المغول[٣] .

و لقد اتجه هولاكو نحو تلك القلاع المنيعة، وأخذ هو وقواده يعملون فى تخريبها وتحطيمها ، و لكنه أدرك منذ اللحظة الأولى أنّه إذَا اعتمد على القوة وحدها فى الاستيلاء على تلك القلاع، فإن ذلك سوف يكلفه مزيداً من التضحية فضلاً عن طول الوقت، و ذلك لمناعة هذه القلاع ، ولاستماتة الفدائيين فى الدفاع عنها، فلجأ إلى سياسة الترغيب و الترهيب، و الوعد و الوعيد. و قد نجحت هذه السياسةبالفعل ؛ فعندما أرسل هولاكو الملك شمس الدين كرت برسالة إلى ناصر الدين محتشم الإسماعيلية فى قلعة"سرتخت" يدعوه إلى الدخول فى طاعته، امتثل إلى هذا الأمر، وقصد هولاكو فى صحبة شمس الدين كرت حيثُ قدم للخان جملة من الهدايا و التحف بعد أن قبل الأرض بين يديه، فتعطف هولاكو

(١) د. العرينى: المغول، ص: ٢٠٩.

(٢) د. الصياد : المغول فى التاريخ، جـ١ ، ص: ٢٣٥ . و انظر : د. عبد الكريم : المغول و المماليك، ص: ٣٨.

(٣) د. العرينى: المغول، ص: ٢١٠ ، ٢١١. وانظر: د. الصياد: المغول فى التاريخ، جـ١ ، ص: ٢٣٥.

عليه و قَبِل تلك الهدايا[1].

و لقد حاول ركن الدين خورشاه أنْ يتجنب الخطر المغولي بما لجأ إليه من أساليب دبلوماسية، وقد اعتصم في قلعة ميمون دز المنيعة. و لم يسع هولاكو آخر الأمر إلاّ أن يبعث إليه برسالة، يطلب منه التخلي عن المقاومة، و القدوم إليه في معسكره و يهدده بالاستمرار في الحرب إذا رفض هذا العرض. و إذ أُدرك ركن الدين خورشاه أنّه لاسبيل إلى المقاومة، و أنّ اليأسَ تطرق إلى نفوس رجاله المحاصرين، توجه إلى هولاكو، و أعلن طاعته و إذعانه. و من ثم استسلمت قلعة ألموت في سنة ٦٥٤هـ[2] ؛ و في نفس السنة توفي ركن الدين خورشاه، و انتهت الدعوة الإسماعيلية في صورتها السياسية بوصفها دولة عقدية تستند إلى قوة وبطش حكام الجبل الذين أطلق عليهم اسم الحشاشين.

و قد كان لنهاية الإسماعيلية رنّه فرح و سرور عمّتْ العالم الإسلامي على الرغم مما كان يعانيه من المغول، و على الرغم مما كان يتوقعه على أيديهم من أحداث أخرى جسام ؛ و ما ذلك إلا لأن هذه الفرقة التي قاومت في القرن السادس كل جهود سلاطين السلاجقة ، و استطاعت أنْ تفزع الخلفاء العباسيين وترهبهم كانت سبباً من أسباب الفساد المعنوى و التفرق في العالم الإسلامي، فإذا

(١) انظر: د. الصياد: المغول في التاريخ ، جـ١ ،ص: ٢٤٠ . و قارن: ابن العبرى: تاريخ مختصر الدول، ص: ٤٦٣.

(٢) انظر:

- الجويني: تاريخ جهانكشاى، ص: ٢٤١ -٢٤٦.
- د. الصياد: المغول في التاريخ، جـ١ ،ص: ٢٤١-٢٤٣.
- العريني: المغول ، ص : ٢١١.
- د. غالب: تاريخ الدعوة الإسماعيلية، ص: ٢٧٦.
- هنرى كوربان: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص: ١٥٨.
- دونالد ولبر: إيران ماضيها و حاضرها، ص: ٦٦.

كان هولاكو قد أبادها أخيراً، فإنما يكون قد أدى بذلك خدمة كبيرة لقضية النظام والحضارة[1] . أضف إلى ذلك، أنّ المغول اضطروا في سبيل القضاء على الإسماعيلية إلى التأخر عن تحقيق هدفهم الرئيسي بالقضاء على الخلافة العباسية ما يقرب من سنتين ، كان من الممكن للعالم الإسلامي في خلالهما أنْ يجمع شتات نفسه و يتماسك ليتمكن من الوقوف في وجه العاصفة المغولية العاتية دفاعاً عن بغداد[2] .

و من قلعة ألموت خرج نصير الدين الطوسي، فقصد هولاكو الذي رحب به بعد أنْ أيقن من صدق نواياه نحوه. و بذلك انتقل الطوسي إلى فترة أخرى من فترات حياته ، كان لها تأثير كبير في ثقافته، إذ أعلن تشيعه الاثنى عشري.

مكتبة ألموت:

عندما استولى المغول بقيادة هولاكو على " قلعة ألموت" عام ٦٥٤هـ=١٢٥٦م ، وجدوا هناك مكتبة عظيمة، و مرصداً به مجموعة من الأدوات الفلكية[3]. وقد أُنقذت هذه المكتبة من الدمار بشفاعة علاء الدين عطا

(١) انظر:

– د. الصياد: المغول في التاريخ،جـ١ ، ص: ٢٤٥.

– د. محمد السعيد: دولة الإسماعيلية في إيران، ص: ١٢٣.

(٢) د. محمد السعيد: دولة الإسماعيلية في إيران، ص: ١٢٣.

(٣) ديلاسي أوليري: الفكر العربي و مكانه في التاريخ، ترجمة: د. تمام حسان ، مراجعة: د. محمد مصطفى حلمي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف و الترجمة و الطباعة و النشر، ١٩٦١م ص:١٧٢.

ملك الجويني[1] مؤلف كتاب "جهانكشاى"، فأُحرقت كتب الهرطقة و الإلحاد، وأُبقيت الكتب الأخرى لتزويد مكتبة المرصد فى مراغة[2]، فيما بعد .

يقول عطا ملك الجويني:" و عندما كنت بأسفل لمسر، استولت عليَّ الرغبة فى تفقد مكتبة"ألموت" ، التى استطار صيتها فى الأقطار، فعرضت على السلطان أنه لا ينبغى تضييع نفائس الكتب الموجودة بألموت. فتقبل السلطان طلبى بقبول حسن و أعطى الأوامر اللازمة ، فتوجهت لتفقد المكتبة و أخرجت كل ما وجدت من المصاحف و نفائس الكتب على مثال:"يخرج الحي من الميت" ، كما اخترت الآلات التى كانت موجودة مثل آلات الرصد من الكراس و ذات الحلق، والأسطرلابات التامة و النصفية و الشعاع، و أحرقت ما بقى و كان متعلقاً بضلالتهم و غوايتهم و هو ما لم يكن مستنداً إلى منقول و لا معتمداً على معقول[3]."

(١) و هو علاء الدين أبو المظفر عطا ملك بن بهاء الدين محمد بن شمس الدين محمد ابن بهاء الدين محمد بن على بن محمد بن محمد بن محمد بن على بن على بن محمد بن أحمد بن إسحاق بن أيوب بن الفضل بن الربيع. ولد فى سنة ٦٢٣هـ؛ و قد اشتغل قبل سن العشرين بأعمال التحرير و الديوان، و انخرط فى سلك الكتبة الخصوصيين للأمير أرغون. و قد صحب علاء الدين هولاكو بصفة دائمة فى أثناء حملته لاستئصال الإسماعيلية، ثم صحبه أيضاً فى حملته على بغداد التى تولى حكومتها بعد سنة واحدة من سقوطها. واستمر علاء الدين قائماً على بغداد حتى سنة ٦٦٨هـ ، وكانت وفاته فى هذه السنة إثر ضربة سكين.(د. محمد السعيد: دولة الإسماعيلية فى إيران، ص: ١٢٨– ١٣٨).

(٢) ألدومييلى:العلم عند العرب، ص: ٢٨٩ . وانظر: عباس العزاوى:تاريخ علم الفلك، ص: ٢٠. وقارن: د. العرينى: المغول ،ص: ٢٧٥ ، ٢٧٦.

(٣) الجوينى: تاريخ جهانكشاى، ص: ٢٤٨.

و يمكن القول ، إن ملك الجويني استطاع أنْ ينقذ من الدمار مجموعة قيمة من المصاحف و الكتب وآلات رصد النجوم، بحيث كانت هذه الكتب أول ما نقله الطوسي بعد ذلك إلى مكتبة مرصد مراغة. وفي هذا يقول عباس العزاوي: "وكان هذا العمل السبب في إدخال آرائهم الفلكية وشيوعها في المملكة الإسلامية، و كانت عقائدهم الفلكية في الطالع و غيره قديمة[(١)]".

أضف إلى ذلك، أنَّ ملك الجويني قد عثر في أثناء فحصه لهذه المكتبة على كتاب: " سركذشت سيدنا" ، الذي يعالج عقائد الحسن بن الصباح و خلفائه ؛ وقد أورد الجويني خلاصة لهذا الكتاب في مؤلفه" تاريخ جهانكشاي[(٢)]".

---

(١) عباس العزاوي: تاريخ علم الفلك، ص: ٢٠.

(٢) انظر:

– د. العريني: المغول، ص: ٢١٣.

– د. أحمد محمود الساداتي : مقال عن تاريخ جهانكشاى لعطا ملك الجويني، (ضمن مجلة تراث الإنسانية،دار الرشاد الحديثة) ، المجلد السابع، ص: ١٢٦.

الفصل الرابع

نصير الدين الطوسي كاتب قلعة ألموت

أولاً: الطوسى كاتب قلعة ألموت:

بلغ الطوسى من الشهرة والصيت فى كافة العلوم قدراً عظيماً، جعل ناصر الدين عبد الرحيم محتشم حاكم قهستان يرسل إليه، طالباً منه الانضمام إلى الإسماعيلية وكان ذلك فى أواخر سنة ٦٢٥ هـ = ١٢٢٨م. وقد لبّى الطوسى رغبة المحتشم ونزل ضيفاً عزيزاً على الوزير الإسماعيلى فى القلعة. ومن ثم تبدأ علاقة الطوسى بالمذهب الإسماعيلى، والتى استمرت حوالى ٢٨ سنة. وهى الفترة الخصبة فى كل ما كتب وبحث فى الفلسفة والرياضة والعلوم العقلية[1].

ولقد كانت هذه العلاقة الوثيقة بين الطوسى والإسماعيلية، من أسباب انتسابه لهذا المذهب. وعلى الرغم من ذلك فهناك بعض المؤرخين الذين يحاولون إثبات اثنى عشرية الطوسى، حيث يعدون الفترة التى قضاها الطوسى فى قلاع الإسماعيليين بمثابة السجن له؛ ولذلك فهم يفترضون أنّ الطوسى أُجبِر على العيش فى هذه القلاع بالقوة. ومن ثَمّ سوف نعرض هنا رأى الفريقين، حتى نستطيع أن نصرح بالحكم الموضوعى على هذه العلاقة.

إسماعيلية الطوسى:

ينفى الأعسم قصة إرغام الطوسى على العيش فى قلاع الإسماعيليين، مؤكداً «أنّ النصير قَبِل دعوة القهستانى إلى العيش فى قلاع الإسماعيليين، هروباً من انعدام الضمانات بالنسبة لمستقبله مفكراً وإنساناً وهو فى طوس، وأصداء حوافر خيول المغول فى شرق إيران كانت تحطم فيه شجاعته على الصبر، كبقية الناس،

---

(١) د. الأعسم: الطوسى، ص: ٣١. وانظر:
Wickens: The Nasiran Ethics, P. 12.

وتذكره بمذبحة نيسابور. فذهب إلى القلاع اختياراً، مع علمه أنَّ حياته هناك ستتصف بالروتينية، لكنَّه آثرها على الصخب في خارجها»[1].

ويؤكد الدكتور مصطفى جواد على إسماعيلية الطوسى، وأنَّه نزل عليهم بمحض إرادته، إذْ يقول: «فأنا اعتقد أنَّ إقامته بين ظهرانيهم، كانت بمحض الرضا والاختيار»[2].

وأمَّا الدكتور الشيبى، فإنَّه يؤكد تماماً على إسماعيلية الطوسى، بقوله: «وينبغى أنْ نتذكر أنَّ نصير الدين الطوسى بوصفه إسماعيلياً أو فلسفياً على العموم، قد صدر عن التيار نفسه؛ وذلك من طبيعة الأشياء»[3].

ويرى عباس العزاوى، أنَّ ثقافة الطوسى مبنية أساساً على عقيدة الإسماعيلية، وذلك فى مناصرة الحكمة، وفى رعاية الفلك. وهما جل أو كل ما يملكون من عقيدة. وفى تدريسه ورصده، كان يراعى تلك الاختيارات[4].

وأمَّا عارف تامر، فيرى أنَّ الطوسى لم يتخلَ عن إسماعيليته، ويؤكد على رأيه هذا: بأن ناصر الدين عبد الرحيم أوصل الطوسى إلى الإمام علاء الدين فى قلعة ألموت ... فأنزله علاء الدين منزلاً رحباً وسماه وزيراً وداعياً للدعاة مهمته إعدادهم وتثقيفهم، هذا بالإضافة إلى الإشراف على المكتبة الكبرى، وكان ذلك سنة ٦٤٣هـ[5].

---

(١) المرجع السابق، ص: ٣٣، ٣٤.

(٢) مصطفى جواد: ياد نامه طوسى، منشورات جامعة طهران، ١٣٢٦هـ، ص: ٩٣.

(٣) د. الشيبى: النزعات الصوفية، جـ٢، ص: ٨٣.

(٤) العزاوى: تاريخ علم الفلك، ص: ٢٥.

(٥) عارف تامر: الطوسى فى مرابع ابن سينا، ص: ٣١.

ويورد عارف تامر بعض النصوص التي تثبت إسماعيلية الطوسى[1]، ويدلل على ولاء الطوسى للإسماعيلية بعد سقوطها على يد المغول، فى صورة مساعدة الإمام شمس الدين بن ركن الدين، الذى أنقذه الطوسى وتعهده ووفر له أسباب الرجوع إلى عهد «الستر» المعترف به لدى الإسماعيليين. وبهذا يكون الطوسى قد أعطى الدليل على وفائه لعقيدته الإسماعيلية حتى آخر ساعة من حياته[2].

الطوسى بوصفه اثنى عشرياً:

يذكر الشيخ محمد حسن آل ياسين، أن الطوسى قد تمذهب بالمذهب الإسماعيلى فى فترة ما من فترات حياته، وأنه كانت هناك بعض المؤلفات التى تدل على ذلك، مثل: «أخلاق ناصرى» و «سير وسلوك». إلاّ أنّ مؤلفات الطوسى الأخرى صريحة كل الصراحة بالتزام كاتبها بالتشيع الإمامى الصحيح، كما يتضح من مراجعة مباحث الإمامة والعصمة والغيبة من كتابه «فصول العقائد»[3].

ويؤكد الشيخ عبد الله نعمة على أنّ «الطوسى، كان من الشيعة الإمامية» الاثنى عشرية. وأنّ مؤلفاته فى الكلام والتى اشتملت على مباحث الإمامة تصرح بالأئمة الاثنى عشر وعصمتهم[4].

وأمّا حسن الصدر، فإنّه يؤكد على قصة إرغام الطوسى بالإقامة فى قلاع

---

(١) انظر:

- عارف تامر: أربع رسائل إسماعيلية، دار الكشاف، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٥٣م. ص: ٢٣، ١٠١.

- عارف تامر: الطوسى فى مرابع ابن سينا، ص: ٦٥، ٦٩.

(٢) الطوسى فى مرابع ابن سينا، ص: ٦٩.

(٣) محمد آل ياسين، مطارحات فلسفية، ص: ز.

(٤) نعمة: فلاسفة الشيعة، ص: ٤٧٤.

الإسماعيليين، وذلك بقوله: «وحبس في حصن الديلم بأمر خورشيد شاه القرمطي»[1].

ويشير الأستاذ قدري حافظ طوقان إلى قصة إرغام الطوسي بالإقامة في قلاع الإسماعيليين، بقوله: «وها هو ذا حاكم قهستان يحكم على الطوسي بالحبس، إرضاءً لأهواء الوزراء وغيرهم من الحاسدين، ويضعه في إحدى القلاع سجيناً مقيد الحرية»[2].

وأمّا محمد جواد مغنية، فيشير في كتابه «مع الشيعة الإمامية»، «بأنَّ الطوسي يعد الحجة الكبرى لمذهب الإمامية»[3].

وهكذا اختلف المؤرخون حول إسماعيلية الطوسي واثني عشريته، وعلى الرغم من أننّا أشرنا إلى كلا الفريقين، فإننّا لانتحيز إلى واحد منهم. وعلى هذا يجب أنْ نوضح الاتجاه الذي نميل إليه في معالجة هذه المشكلة، وهو: أننّا نميل إلى اعتبار الطوسي فيلسوفاً من الطراز الأول، وأنّه كان ينتمي إلى الشيعة سواء الإسماعيلية أو الاثني عشرية وذلك لأننّا نعتقد أنَّ التراث الفلسفي ليس مقصوراً على المذهب الإسماعيلي وحده، وإنمّا هو متاح لكل عقل إنساني. وبذلك فإنَّ الطوسي يعد في نظرنا فيلسوفاً فحسب، تأثر بالعقيدة الإسماعيلية في فترة من فترات تطوره الثقافي، بحيثُ تركتْ آثاراً واضحة على شخصيته الثقافية.

أمّا اثني عشرية الطوسي، فإننّا نرى أنَّ إعلانه بذلك كان بتأثير من المغول، حيث وجد الطوسي المخرج الذي يخرجه من هذه الأزمة بإعلانه هذا. وحتى حينما

(١) حسن الصدر: تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام، ص: ٣٩٧.

(٢) قدري حافظ طوقان: العلوم عند العرب، دار أقرأ، ص: ٢٢٢.

(٣) محمد جواد مغنية: مع الشيعة الإمامية، هامش ص: ١٣.

انضم الطوسى إلى هذا المذهب، وجدناه فيلسوفاً يعالج المسائل العقدية من منطلق فلسفى.

مؤلفات الطوسى فى القلاع الإسماعيلية:

يبدو أن الفترة الممتدة من سنة ٦٢٥ هـ = ١٢٢٨م إلى سنة ٦٥٣ هـ = ١٢٥٥م، كانت أخصب فترات الطوسى العلمية. إذْ استطاع الطوسى أنْ يقدم لنا أخطر مجموعة مؤلفات، كان لها آثار واضحة ومتميزة فى التراث الإنسانى بصفة عامة. وهذه المؤلفات[١] هى:

١- أخلاق محتشمى: فرغ منه سنة ٦٣٠ هـ.

٢- أخلاق ناصرى: فراغ منه سنة ٦٣٣ هـ.

٣- شرح الإشارات: انتهى منه سنة ٦٤٤ هـ.

٤- أساس الاقتباس: فرغ منه سنة ٦٤٢ هـ.

٥- مطلوب المؤمنين.

٦- روضة التسليم أو التصورات.

٧- روضة القلوب.

٨- رسالة فى التولى والتبرى.

٩- أوصاف الأشراف.

١٠- تحرير المجسطى: الذى أكمل الطوسى تحريره سنة ٦٤٤هـ.

١١- تحرير أصول الهندسة لأُقليدس: فرغ منه فى ٢٢ شعبان سنة ٦٤٦هـ.

---

(١) انظر:

- عباس العزاوى: تاريخ علم الفلك، ص: ٣٤.
- د. الأعسم: الطوسى، ص: ٣١، ٣٢، ٣٤.

١٢- تحرير أكرمانالاوس.

١٣- تحرير كتاب ثاوذوسيوس فى الأيام والليالى.

١٤- تحرير كتاب أرسطرخس فى جرمى النيرين وبعديهما.

١٥- تحرير كتاب أبسقلاوس فى المطالع.

١٦- تحرير كتاب الطلوع والغروب لأوطولوقسى.

١٧- تحرير كتاب المساكن لثاوذوسيوس.

١٨- تحرير كتاب الأكر لثاوذوسيوس: فرغ منه سنة ٦٥١ هـ.

١٩- تحرير كتاب معرفة مساحة الأشكال البسيطة والكرية لبنى موسى بن شاكر.

٢٠- تحرير كتاب المعطيات فى الهندسة لأُقليدس.

٢١- تحرير كتاب المأخوذات فى الهندسة لأرشميدس.

٢٢- تحرير كتاب الكرة والأسطوانة لأرشميدس.

٢٣- تحرير كتاب الكرة المتحركة لأوطولوقس: فرغ منه سنة ٦٥١ هـ.

٢٤- شرح كتاب الثمرة فى أحكام النجوم لبطلميوس.

٢٥- كتاب المتوسطات بين الهندسة والهيئة.

٢٦- التذكرة النصيرية فى الهيئة.

٢٧- زبدة الإدراك فى هيئة الأفلاك.

٢٨- الرسالة المعينية فى علم الهيئة: ألَّفها الطوسى لابن معين الدين شمس الشموس ابن ناصر الدين الإسماعيلى.

٢٩- رسالة حل ما لايحل.

٣٠- بيست باب در معرفت أسطرلاب.

٣١- تقويم علائى: ألفه لعلاء الدين محمد الإسماعيلى.

يتضح لنا مما سبق، أنَّ نصير الدين الطوسى استطاع بهذه المؤلفات – التى ذكرناها والتى لم نذكرها – أنْ يثرى المكتبة الإسماعيلية فى قلعة ألموت، وذلك بعد إحراق ما فى هذه المكتبة من مؤلفات إسماعيلية على يد الإمام جلال الدين، بحيث غيَّر هذا الحريق المذهب الإسماعيلى تغييراً جذرياً. إلاَّ أننَّا يمكن القول: إنَّ فى عهد الإمام علاء الدين بن جلال الدين، استطاع الطوسى أنْ يؤلف ويحرر ما لا حصر له من المؤلفات القيمة التى تتناول مختلف العلوم والفنون، وخاصة: الفلسفة والرياضيات والفلك. ومن ثَمَّ ازدهرت العلوم الإسماعيلية مرة أخرى على يد نصير الدين الطوسى، الذى يستحق فى نظرنا أنْ نطلق عليه: «كاتب قلعة ألموت».

ثانياً: أثر الطوسى فى تطور العقائد الإسماعيلية فى قلعة ألموت:

ليس هناك من شك فى أنَّ الطوسى استطاع أنْ يسهم فى تطور العلوم الإسماعيلية، ما بين الفلسفة والرياضيات والفلك، وغير ذلك. لكن ما يهمنا هنا هو الطوسى «الفيلسوف – الإسماعيلى»، الذى يعده بروكلمان من «أشهر علماء القرن السابع وأشهر مؤلفيه على الإطلاق»(1). فهو «الملقب بأستاذ البشر»(2).

ويُعَدُّ الطوسى علامة بارزة من علامات الفلسفة الإسماعيلية فى القرن السابع الهجرى، ولعله ينفرد إلى حدٍ كبير بصدارة الفلسفة الإسلامية بعامة فى هذه المرحلة، وليس فى القرن السابع فحسب. فقد كتب الطوسى فى أغلب فروع

---

(1) د. الأعسم: الطوسى، ص: ١١٧.

(2) انظر:

– د. موسى الموسوى: من السهروردى إلى الشيرازى، ص: ٤٥.

– د. جعفر آل ياسين: المدخل إلى الفكر الفلسفى عند العرب، دار الأندلس، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٨٣م. ص: ١١٦.

الفلسفة، فألف (أخلاق محتشمى) فى الأخلاق العملية والتصوف، و (أخلاق ناصرى) فى الأخلاق النظرية الفلسفية، و (مطلوب المؤمنين) و (روضة التسليم) وغيرهما فى العقائد الإسماعيلية، و (أوصاف الأشراف) فى التصوف الفلسفى. إلى جانب شروحه لابن سينا.

وسوف نتناول فى هذا الفصل فلسفة الطوسى الإسماعيلية، ومدى إسهامه فى تطور العقائد الإسماعيلية، حتى نستطيع إصدار حكم موضوعى على هذه الفلسفة لديه» .

المنحى الصوفى الإسماعيلى فى ميدان الأخلاق:

يتناول الطوسى فى كتابه «أخلاق محتشمى» الكثير من الأقوال الصوفية، بل نجد المقامات الصوفية والأحوال كما عرفها التراث الصوفى عند أبى طالب المكى[١]، والكلاباذى[٢]، والقشيرى[٣]، والسراج الطوسى[٤]. إلاَّ أنَّ نصير الدين

---

(١) انظر في ترجمته:

– فؤاد سزكين: تاريخ التراث العربى، ترجمة: د. محمود فهمى حجازى، د: فهمى أبو الفضل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٨م. جـ٢، ص: ٤٨٨.

(٢) انظر في ترجمته:

– فؤاد سزكين: تاريخ التراث العربى، جـ٢، ص: ٤٩٢.

– الكلاباذى: التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق: محمود أمين النواوى، مكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة الثانية، ١٩٨٠م. ص: ٢٠، ٢١.

(٣) انظر فى ترجمته:

– الداوؤدى: طبقات المفسيرين، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٣م. جـ١، ص: ٣٤٤ ومابعدها.

(٤) انظر فى ترجمته:

– ابن تغرى بردى: النجوم الزاهرة، جـ٤، ص: ١٥٣.

– سزكين: تاريخ التراث العربى، جـ٢، ص: ٤٨٧.

– الهجويرى: كشف المحجوب، ترجمة: د. إسعاد قنديل، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ١٩٧٥م. جـ٢، ص: ٥٦٢.

يأخذ المقامات الصوفية والأحوال، ويكتب عنها بلغة خاصة به مستعيراً الآيات المؤيدة والآحاديث النبوية والأقوال المشهورة لكبار الصوفيين. وعلى الرغم من ذلك لاينسب الأحكام الصوفية إلى أصحابها.

وسوف نعرض هنا لبعض أقوال الطوسى الصوفية، منها:

١- فى الزهد:

- من شغل بنفسه، شغل عن الناس، وهذا مقام العاملين. ومن شغل بالله، شغل عن نفسه، وهذا مقام الزاهدين[١].
- إذا تعلق الإيمان بظاهر القلب، أحبَّ الدنيا والآخرة جميعاً وعمل لهما. وإذا بطن الإيمان فى سويداء القلب، وباشره، أبغض الدنيا، ولم يعمل لها. وإذا صار الإيمان بحيث لايتميز من القلب، أبغضهما جميعاً، ولم يعمل إلاَّ لله[٢].
- اقتنِ الزهد: فإنَّ فيه راحة للبدن من النصب، وإعتاقاً للنفس من العبودية، وقطعاً للحسرة، وإذهاباً للندامة، وتحقيقاً للثناء[٣].
- علامات الزهاد: أنْ يكونوا قليلى الطعام متغيرى الألوان، طائرى القلوب، وجلين خائفين، منتظرين لأمر الله[٤].

يتضح لنا مما سبق، أنَّ الزهد عند الطوسى يقوم على اتباع الشرع، وتخليه الباطن من شواغل الدنيا ابتغاء الوصول إلى حضرة الله تعالى، وإشراق القلب

(١) الطوسى: أخلاق محتشمى، ص: ٥٢.

(٢) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٣) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٤) المرجع السابق، نفس الصفحة.

بالمعارف الإلهية النورانية، وذلك بدون أضرار البدن فى شئ. فالزهد الحقيقى عند الطوسى هو الزهد القلبى الذى يجعل الإنسان يتعلق بالحق تعالى، ولايلتفت إلى ما سواه.

٢- فى الشكر والصبر:

- الشكر هو الاعتراف بنعمة المُنْعِم على وجه الخضوع؛ وهو الثناء على المحسن بذكر إحسانه، وهو أنْ لاترى نفسك أهلاً للنعمة[١].

- الشكر أفضل من الصبر، فإنَّ الصبر حبس النفس على مساهلة البلاء. والشكر أنْ لاتلتفت إلى البلاء، بل تراه من النعماء، فمَنْ صبر فقد ترك إظهار الجزع، ومن شكر فقد تجاوز إلى إظهار السرور بما جزع له الصابر. وأيضاً الصبر ترك العمل السيئ، والشكر إظهار الفعل الحسن[٢].

- الصبر ثبات باعث الدين، فى مقابلة باعث الشهوة[٣].

- الصبر صبران: صبر فى المصيبات، وصبر عن الشهوات، والثانى أفضل وأحسن[٤].

- الصبر فى الشكر، والشكر من الفضيلة، وهو نوعان صبر على طاعة الله، وصبر عن معصيته، فالصبر على طاعته، أداء ما أمرك به، والصبر عن معصيته، اجتناب ما نهاك عنه[٥].

---

(١) المرجع السابق، ص: ٥٧.

(٢) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٣) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٤) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٥) المرجع السابق، ص: ٥٨.

وبناء على ما تقدم، فإنَّ الطوسى هنا يبدو أنَّه يعلمُ مدى ارتباط الشكر والصبر عند الصوفية. فإنْ كان مقام المريد الصبر كان حاله الشكر، وإنْ كان حاله الصبر كان مقامه الشكر، فلابد وأنْ يتضمن شكره صبراً. أَضِفْ إلى ذلك، أنَّ الشكر هو شكر العبد لربه سواء فى النعم أو فى المحن، وشكر من الله لعباده، وهذا بمجازاتهم على أعمالهم الصالحة ... فالطوسى إِذَنْ لايبتعدُ عن التراث الصوفى القائم على الكتاب والسنة.

٣- فى الرضا:

- أول سعادة المرء رضاه عن الله[١].
- لاتُكثرْ همك، ما يقدر يكُنْ، وما ترزق يأتك[٢].
- خمسة أشياء من سجايا العلماء: لا يأسَونْ على ما فاتهم ولايحزنون لما يصيبهم، ولايرجون ما لايجوز فيه الرجاء ولايستكينون، ولايفشلون فى الشدة، ولايبطرون فى الرخاء[٣].

ومن خلال ما تقدم، يتضح لنا أنَّ الرضا عند الطوسى لايخرج عن الإطار الصوفى الذى يرى الرضا من المقامات الرفيعة. بحيث يختص به أولياء الله الذين يسقطون التدبير مع الله ويسترسلون بحكمه ومشيئته، فيرضون بما يجرى عليهم من أحوال التصريف الإلهى.

٤- فى التوكل والانقطاع إلى الله:

- من توكل على الله حق توكله لم يحبَّ أنْ يكون فى حال دون حال[٤].

---

(١) المرجع السابق، ص: ٦١.
(٢) المرجع السابق، نفس الصفحة.
(٣) المرجع السابق، نفس الصفحة.
(٤) المرجع السابق، ص: ٦٤.

– المتوكل ثلاث درجات: التوكل، ثُمَّ التسليم، ثُمَّ التفويض، فالمتوكل يسكن إلى وعده، والمسلم يكتفى بعمله، والمفوض يرضى بحكمه(١).

– لايصح إيمان الرجل حتى يصحَّ توكله(٢).

– متى رضيت بالله وكيلاً، وجدتَ إلى كل خير سبيلاً(٣).

تبين لنا مما سبق، أَنَّ الطوسى فى كتابه «أخلاق محتشمى» لم يتجاوز الحدود التى رسمتها الصوفية الأوائل، إِذْ استخلص مادة كتابه من القرآن الكريم والسنة المحمدية. أضف إلى ذلك، أَنَّ الطوسى أَخذ على عاقته – فى هذا الكتاب – مهمة التوحيد بين التصوف والدين، فقد مزج عناصر التصوف بالدين مزجاً يكاد يكون تاماً، ولم يتورع عن ذكر أحاديث ضعيفة ومشكوك فيها لدعم بعض التعاليم الصوفية التى كان يراها. ولقد ظل الطوسى فى هذا الكتاب محافظاً على تعاليم الدين، ولم يتطرقْ إلى الأفكار الإسماعيلية المنحرفة عن تعاليمه الحنيفة.

المنحى الفلسفى – الإسماعيلى فى ميدان الأخلاق:

يعرض الطوسى موضوع الأخلاق فى كتابه «أخلاق ناصرى» ذلك الكتاب الذى ألفه لناصر الدين عبد الرحيم محتشم الإسماعيلى، فيقول: إِنَّ الأخلاق صناعة وليست فطرة، بل هى من أفضل الصناعات، لأَنَّها تقوم بتحسين أفعال الإنسان بما هو إنسان(٤). ومن ثَمَّ فإِنَّ الأخلاق فى نظر الطوسى ذات طابع عملى،

(١) المرجع السابق، ص: ٦٥.
(٢) المرجع السابق، نفس الصفحة.
(٣) المرجع السابق، نفس الصفحة.
(4) Wickens: The Nasiran Ethics, P. 166 - 178.

وانظر:
– ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، تحقيق: ابن الخطيب، المطبعة المصرية ومكتبتها، الطبعة الأولى، ص: ٤٢ – ٤٥.
– د. محمد يوسف موسى: فلسفة الأخلاق فى الإسلام وصلاتها بالفلسفة الإغريقية، مؤسسة الخانجى، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٦٣م، ص: ٨١، ٨٢.

فلا وجود لأخلاق مجردة منفصلة عن المجرى العام للبشر.

ويشير الطوسى إلى نوعين من اللذات: لذات باطنة وأخرى ظاهرة، فاللذات الظاهرة لاتنطوى فى ذاتها على قيمةٍ ما، وإنما هى تحدث أفعالاً إيجابية فحسب. وأمّا اللذات الباطنة، فهى وحدها الحقيقية والأقوى، لأنّها تضفى على الأفعال الإنسانية قيمتها[1].

ويتناول الطوسى أيضاً فكرة «الخير»، فيرى أنّ الخير منه ما هو خير على الإطلاق، ومنه ما هو خير عند الضرورة، بالإضافة إلى الخير المعقول، والخير المحسوس. ويرتبط النوع الأول للخير عند الطوسى بالسعادة، فيرى أنّ السعادة هى الخير التام وغايته؛ والخير التام فى نظر الطوسى هو الذى إذا بلغنا إليه لانحتاج معه إلى شئ آخر. فهو الغاية القصوى التى يستهدفها كل فعل إنسانى يرمى الوصول إلى السعادة[2].

ومن الطبيعى أنْ يشير الطوسى إلى فكرة «السعادة التامة»[3]، فيرى أنّ الإنسان السعيد يكون فى إحدى مرتبتين: الأولى: «مرتبة الأشياء الجسمانية»، حيث يتعلق الإنسانُ بأحوالها المحسوسة الزائلة التى يسعد بها. وهذا الإنسان لايستطيع أنْ يبلغ الكمال، كما لا يبلغ السعادة التامة. والثانية: «مرتبة الأشياء الروحانية»، حيث

(1) Wickens: The Nasiran Ethics, P. 113.

وانظر: ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق، ص: ٥٤.

(2) Wickens: The Nasiran Ethics, P. 59 - 61.

وانظر: ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق، ص: ٩٠.

(3) Wickens: The Nasiran Ethics, P. 43 - 47.

وانظر:

– ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق، ص: ٩٦ ، ٩٧.
– د. محمد يوسف موسى: فلسفة الأخلاق فى الإسلام، ص: ٩٦ ، ٩٧.

يستطيعُ الإنسانُ فيها الوصول إلى السعادة التامة، وذلك لأنّه استطاع أنْ يقهر الناحية الجسمانية، وأنْ يعيش بروحانيته بين الملأ الأعلى، حيثُ يستمد منه لطائف الحكمة ويستنير بالنور الإلهى. وهكذا فإنّ الإنسانُ الذى يستطيع الوصول إلى المرتبة الثانية، فقد وصل إلى السعادة التامة أو القصوى.

وقد أكد الطوسى على أنّ الإنسانَ لايستطيع أنْ يبلغَ السعادة التامة، إلاّ بعد البحث والفهم لأجزاء الحكمة بحثاً دقيقاً صحيحاً. كما أكد أنّ مَنْ حاول أنْ يصل إليها بغير ذلك المنهج، فقد بعد عن الحق كثيراً. وهكذا يبدو أنّ الطوسى يوافق على رأى سقراط القائل: إنّ الفضيلة علم والرذيلة جهل، ولكنه يعرض الفكرة على طريقته الخاصة. فللمعرفة - كما نعرف - أنواع ثلاثة هى الظن والاعتقاد والمعرفة الحقة. الأولى أصل المحسوسات، والثانية أصل الحكم على المحسوسات، والثالثة أصل العقل وحياة التأمل، وبالتالى فهى أصل السعادة التامة. ولذلك يمكننا فى ضوء موقف الطوسى تعديل قول سقراط بحيث يصبح: الفضيلة سعادة تامة، والرذيلة معرفة باطلة أو ظن معرض للخطأ.

ويتناول الطوسى أيضاً فكرة «الفضيلة»، معتمداً على ما جاء فى كتاب «الأخلاق» لأرسطو، وكتاب «تهذيب الأخلاق» لابن مسكويه، وغيرهما من كتابات الفلاسفة الإسلاميين. فيرى الطوسى، أنّ «الحكمة» هى فضيلة النفس الناطقة المميزة، وهى أنْ تعلم الموجودات كلها من حيث هى موجودة، أوْ أنْ تعلم الأمور الإلهية والأمور الإنسانية. أمّا «العفة»: فهى فضيلة النفس الشهوانية، وهذه الفضيلة لاتظهر فى الإنسان، إلاّ حينما يعرف شهواته ويستطيع أنْ يسيطر عليها حتى لاينقاد لها، وبذلك يصبح الإنسانُ حراً لا عبدا لشهواته. أما «الشجاعة»: فهى فضيلة النفس الغضبية، وتظهر فى الإنسان بحسب انقيادها للنفس الناطقة المميزة،

واستخدام ما يقتضيه العقل فى الأمور الهائلة. أمَّا «العدالة»: فهى فضيلة النفس الإنسانية، ولاتكونُ إلاّ باجتماع الفضائل الثلاثة الأخرى[1].

ولقد تابع الطوسى أيضاً الاتجاه الأرسطى فى أنَّ: «كل فضيلة هى وسط بين رذائل»[2]؛ وقد ذكر الطوسى كذلك أنَّ «الوسط فى الأخلاق هو الفضيلة بعينها»[3]؛ أما الأطراف فهى رذائل وشرور؛ وأمَّا الأوساط التى هى فضائل، هى[4]:

الحكمة: وهى وسط بين السفه والبله.

العفة: هى وسط بين رذيلتين، وهى الشره وخمود الشهوة.

الشجاعة: وهى وسط بين رذيلتين، إحداهما الجبن والأخرى التهور.

العدالة: وهى وسط بين الظلم والانظلام.

---

(1)Wickens: The Nasiran Ethics, P. 80 , 81.

وانظر : ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق، ص: ٢٦، ٢٧.

(٢) وانظر:

– ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق، ص: ٣٥ – ٣٧.

– د. محمد يوسف موسى: فلسفة الأخلاق فى الإسلام، ص: ٨٦ – ٩٢.

وقارن:

– أندريه كريسون: المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ترجمة: د. عبد الحليم محمود، وأبو بكر ذكرى، مطابع دار الشعب، القاهرة، ١٩٧٩م. ص: ١٠٠، ١٠١.

– د. هـ. سد جويك: المجمل فى تاريخ علم الأخلاق، ترجمة: د. توفيق الطويل، عبد الحميد حمدى، دار نشر الثقافة، الطبعة الأولى، الإسكندرية، ١٩٤٩م. ص: ١٤٤، ١٤٥.

(3)Wickens: The Nasiran Ethics, P. 95 - 98.

وانظر:

– أرسطو : الأخلاق، ترجمة: إسحق بن حنين، تحقيق: د. عبد الرحمن بدوى، وكالة المطبوعات، الطبعة الأولى، الكويت، ١٩٧٩م. ص: ٩٦.

– د. عبد الرحمن بدوى: الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات، الطبعة الثانية، الكويت، ١٩٧٦م. ص: ١٤٦.

(4)Wickens: The Nasiran Ethics, P. 95 - 98.

وأخيراً، فلابد من الإشارة إلى اعتراض الطوسى على فكرة «الوسط»، حيث يرى أنَّ الفضيلة إذَا انحرفت عن موضوعها الخاص قربت من الرذيلة؛ فالشجاعة مثلاً أبعد عن الجبن منها إلى التهور، والكرم أقرب إلى نقطة السرف منه إلى نقطة البخل. ومن ثَمَّ لايمكن تحديد الوسط، لأنّه ليس وسطاً حسابياً صحيحاً. كما أنَّ التمسك بالوسط بعد تعيينه هو أصعب، وذلك لأنَّ الأطراف التى تسمى رذائل من: الأفعال والأحوال والزمان، وسائر الجهات كثيرة جداً.

المنحى العقائدى الإسماعيلى:

لقد عالج الطوسى الكثير من العقائد الإسماعيلية فى أثناء إقامته فى قلعة ألموت، وقد اعتمد فى هذا اعتماداً كلياً على الرسائل التى تنسب إلى «قائم القيامة»، الإمام «الحسن بن محمد بن بزرك أميد». وكما هو معروف كانت دعوته تسمى بـ «قيامه القيامة» أو «قيامة القيامات»، تلك الدعوة التى أدّت إلى محو المعنى الحرفى للأصول الشرعية والعقائد الدينية، وأن تستبدل به تلك التعاليم والأوامر الروحية الصادرة من الإمام[(1)].

يقول إمام الإسماعيلية فى ألموت: «أنا مع أصفيائى حيثما سألوا عنى: على الجبل، وفى السهل، وفى الصحراء، ومن أطلعته على حقيقتى، أى على معرفتى الصوفية لذاتى، فليس بحاجة لقرب طبيعى منى، وتلك هى القيامة الكبرى»[(2)].

ويرى الدكتور أبوريان، أنَّ القيامة الكبرى عند إسماعيلية ألموت، أصبحت مرتبة وصول معرفى تحصل للمستجيب عند اتحاده الروحى مع صورة الإمام وصورة

(1) Nasiru'd- din Tusi: Rawdatu'T- Taslim, (Tasawwurat) edited and Translated into English by: Ivanow. W. published for The Ismaili society series a No. 4. leiden, 1950. P. 31.

(٢) د. أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، ص: ١٨٩.

سلمان بصفة خاصة. وهذا يعنى فى نظر الدكتور أبو ريان، أنّ الإسماعيلية قد أخذت طريقها بتعاليمها إلى قلب التصوف المتأخر، وهو ما يعرف بالتصوف الباطنى أو التصوف الفلسفى(١). وهذا ما سوف نلمسه عند الطوسى من خلال كتابه «أوصاف الأشراف»، الذى تطرق فيه إلى موضوع التصوف الفلسفى.

وبناءً على ذلك، يذهب الطوسى فى كتابه «مطلوب المؤمنين» إلى تأويل أركان الشريعة وفرائضها على نحو أبطلها تماماً. فقد أصبحت الشهادة فى تأويله، هى: معرفة الله عن طريق الإمام؛ أما الطهارةُ، فهى: أنْ يتجاوز المرء عن قواعد السنة، ويعتبر كل ما يقوله الإمام حقاً؛ وأما الوضوء، فهو: الرجوع إلى علم الإمام، لأنّ الماء هو الحقيقة؛ وأما الصلاة، فهى: ألا يغفل المرء قط عن طاعة الله ورسوله وخليفته – أى الإمام –؛ وأما الصوم، فهو: أنْ ينذر أعضاء جسده فى الظاهر والباطن لأمر الله؛ والزكاة، هى: أنْ يعطى المرء كل ما وهبه الله إيّاه من مال لبيت الإمام، أو يهبه – بأمر الإمام – لأخٍ مؤمن فيرد للفقراء والمساكين حقهم؛ وأما الجهاد، فهو: جهاد النفس والقضاء على هواها؛ وأما الحج، فهو: أنْ تحفظ يدك عن الدنيا الفانية، وتطلب الدار الباقية(٢).

ويذهب الطوسى أيضاً إلى، أنّ الإمام هو: الواسطة بين الله والبشر، كما وضع كافة أركان الدين وشرائعه فى قبضته، وجعله لازمة من لوازم الوجود(٣).

ولما كانت للإمام صفات تجعل منه صاحب التأويل، وصاحب الوصية، والحاصل على علوم الجفر والعلوم الذوقية الإلهية من الميراث النبوى، فضلاً عن

---

(١) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٢) الطوسى: مطلوب المؤمنين، ص: ٥٢ – ٥٤. (نقلاً عن: د. محمد السعيد: دول الإسماعيلية فى إيران، ص: ١١٧، ١١٨).

(٣) المرجع السابق، ص: ٥٠، (نقلاً عن المرجع السابق، ص: ١١٨).

معرفته التى تسمو على معرفة البشر وقدرته على استكناه باطن العقيدة وأسرارها. فإنَّ هذه الصفات التى يخلعها الشيعة على الإمام قد تبلورتْ عند الإسماعيلية وتمخضتْ عنها صورة إلهية للإمام كمصدر للعرفان الشيعى، وكقمة للمراتب الدينية عند الشيعة الإسماعيلية(١).

يقول الطوسى: «ذرية الإمام على أربعة أنواع: روحانية أو «درّ معنى»، مثل سلمان الفارسى، وجسمانية أو بالشكل، مثل المستعلى،؛ وروحانية وجسمانية معاً، مثل الحسن إمام الشيعة الثانى؛ وجسمانية وروحانية «ودرّ حقيقة»، مثل الإمام الحسين. والواضح أنَّ النوع الأول يسوغ تبنى(*) شخص ليس من سلالة على دماً، فيكون علوياً فخرياً أو وارثاً حقيقياً(٢).

وعلى هذا النحو، يرى الطوسى جواز التفويض لأبناء الأئمة الروحانيين، كما يرتفع بمنزلة سلمان الفارسى، الذى يعد لدى الإسماعيلية صاحب التأويل. بمعنى أن لديه العلم اللدنى الذى يسمح له بتأويل القرآن واستخراج مفهومه الباطنى. كما يعتبر المعلم ومرتبته أعلى من مرتبة الرسول، لأن الرسول يتلقى الوحى بظاهرة بينما يتلقاه سلمان مؤولاً(٣)؛ ومن ثم، فإن إسماعيلية ألموت تضع النبى فى مرتبة ثالثة،

---

(١) د. أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، ص: ١٧٨ ، ١٧٩ .

(*) ترجع فكرة التبنى الروحى إلى أبى الخطاب الأسدى، لأنه نقل الإمامة إلى نفسه باعتباره الأب الروحى الإسماعيلى، وباعتباره أن الاختيار الإلهى القائم على أساس التبنى الروحى هو وحده المعتبر. (يحيى هاشم حسن فرغلى: نشأة الآراء والمذاهب والفرق الكلامية، مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة، ١٩٧٢م. ص: ١٤).

(٢) برنارد لويس: أصول الإسماعيلية، ص: ١٢٠ .

(٣) يقول ماسينيون: «قالت الإسماعيلية من بعد إنَّ سلمان هو فى الواقع الذى حمل القرآن كله إلى محمد، وإن «الملك جبريل» لم يكن إلا الاسم الذى أطلق على سلمان بوصفه حامل هذه الرسالة الإلهية» . (د. عبد الرحمن بدوى: شخصيات قلقة فى الإسلام، وكالة المطبوعات، الطبعة الثالثة، الكويت، ١٩٧٨ . ص: ٣٣).

حيث تتابع الحروف الرمزية الثلاث (ع) على الإمام، و (س) على سلمان وجبريل والحجة، و (م) على محمد النبى[1].

يتضح لنا مما سبق، أنَّ الطوسى قد تابع نزعة التطرف والمغالاة فى العقائد الإسماعيلية، تلك النزعة التى بدأها الإمام الحسن بن محمد بن بزرك أميد. ومن ثم، فإنه قد أظهر فى تناوله لهذه العقائد، علامات نضوج الفكر الفلسفى الإسماعيلى حسب معايير ومقاييس عصره.

المنحى الصوفى الفلسفى - الإسماعيلى:

لقد لعبتْ مقولة الحلاج «أنا الحق»[2] دوراً عظيماً، فى اتجاهات الصوفية المتفلسفة ابتداءً من القرن الرابع الهجرى. إلاَّ أنَّ التحليل الفلسفى لتلك المقولة - التى أثارت حفيظة المتدينين - ظهر فى القرن السابع الهجرى[3]. ذلك القرن الذى شهد تياراً صوفياً متميزاً، هو تيار التصوف الممتزج بالفلسفة.

يقول ماسينيون: «وكان لابد من قيام فيلسوفين، السهروردى الحلبى وابنَ سبعين المرسى، لتجاوز هذه الشبهات والنظر إلى الحلاج على أنه ولى وشفيع لاتناقض عنده، مؤمن بالتوحيد الأول الكلى الذى يتجاوز نطاق الإسلام؛ وفى أثرهما قام كثيرون تأملوا فى دعوات تضحيته من أجل أعدائه فى سبيل كل الناس،

---

(١) د. أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، ص: ١٨٨. وانظر: د. عبد الرحمن بدوى: شخصيات قلقة فى الإسلام، ص: ٣٧ - ٤٢.

(٢) حول هذه المقولة، انظر:

د. جلال شرف: دراسات فى التصوف الإسلامى، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٤م. ص: ٢٩٧ ومابعدها.

(٣) د. الأعسم: الطوسى، ص: ١٢٧.

فرأَوْا فيه قطباً روحياً يجذب الإسلام إلى الوحدة النهائية: النجم الرازى، والكيش، وجلال الدين الرومى والفيلسوف نصير الدين الطوسى[1].

والحق، أنَّ إشارة ماسينيون هذه توضح لنا أنَّ الطوسى قد شارك بفكره المتميز فى تيار التصوف الفلسفى. وإلى جوار ذلك يشير الخوانسارى فى روضاته إلى أنَّ الطوسى «كان جامعاً بين مسلكى الاستدلال والعرفان». كما يشير إلى أنَّ هناك مساءلات بين القونوى والطوسى، فيما يتعلق بقضايا التصوف ومقاماته[2].

ولقد أجاد الطوسى فى بيان أنَّ الحلاج بصرخته «أنا الحق»، قد أعطى حق تصرف الأغيار بدمه[3]، أى منح الآخرين حق إراقة دمه. وأن هذه الصرخة تشهد بأنَّ الله أجاب دعوته المشهورة:

بينى وبينك إنى ينازعنى   فارفع بإنيك إنى من البين[4]

أضف إلى ذلك، أنَّ الطوسى يصر على أنَّ الحلاج لم يدع دعوى الإلهية، بل دعوى نفى أنيته ليثبت أنية غيرة، وهو المطلق[5]. وفى هذا يقول الأعسم: «أنَّ الطوسى باعتبار اعتذاره عن الحلاج، أول مفكر شيعى ذهب علانية إلى القول بصحة اعتقاد الحلاج»[6]. إلا أنَّنا يجب أنْ نشير إلى أنَّ الغزالى قد اعتذر عن

(١) د. عبد الرحمن بدوى: شخصيات قلقة فى الإسلام، ص: ٨٨.

(٢) الخوانسارى: روضات الجنات، جـ٦، ص: ٣١٢.

(٣) أى عندما أفتى الفقهاء بإباحة دمه، وفى هذا يقول الحلاج «ما يحل لكم دمى واعتقادى الإسلام ومذهب السنة. ولى فيها كتب موجودة. فالله الله من دمى». (محمد الصدر: تاريخ الغيبة الصغرى، دار التعارف للمطبوعات، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٨٦م. ص: ٥٣٢، ٥٣٣).

(٤) د. بدوى: شخصيات قلقة فى الإسلام، ص: ٨٣.

(٥) د. الشيبى: النزعات الصوفية، جـ٢، ص: ٨٩.

(٦) د. الأعسم: الطوسى، ص: ١٣٠.

الألفاظ التى كانت تصدر عن الحلاج فى مقولته هذه، مبيناً أنَّ قول الحلاج هذا «لم يكن حقيقة الاتحاد، بل شبه الاتحاد مثل قول العاشق فى حال فرط عشقه: (أنَا مَنْ أهوى ومَنْ أهوى أنَا)»[1].

والحقيقة أنَّ موقف الطوسى من هذه المقولة كان تحت تأثير العقيدة الإسماعيلية، حيثُ قالت الإسماعيلية بالحلول[2] بمعنى حلول اللاهوت فى الأئمة. وذلك لأنَّ الإمام لديهم قد خُلِقَ من نور الله، أو أنَّ نور الله حلَّ به. وقد انتشرت فكرة الحلول بين الإسماعيلية فى فارس فى دور الستر، ثُمَّ خفتت بعض الشئ فى الدور الفاطمى، ثُمَّ عادت إلى الظهور بوضوح وصراحة فى دور الإسماعيلية فى قلعة ألموت[3].

والآن، فإنَّ تأثيرات الفلسفة الإسماعيلية فى فكر الطوسى تخبرنا كيف ظهر الفكر الفلسفى عنده، وأحياناً تخبرنا عن السبب فى ذلك. فليس الفكر الفلسفى علماً منغلقاً أو مستقلاً بذاته. لأنَّنا نعتقد أنَّه من خلال النشأة الثقافية والتطور الثقافى للفيلسوف، يكون لدينا الانطباع بأنَّ الفكر ما كان يتطور إلاَّ على هذا النحو. فليس فى إمكاننا إلاَّ أنْ نؤكد أثر الفكر الفلسفى الإسماعيلى فى تطور المنحى الشخصى للطوسى، من خلال ما نلمسه من تأثيرات حققتها العقائد الإسماعيلية فى فكر هذا الفيلسوف.

(١) الغزالى: مشكاة الأنوار، تحقيق: د. أبو العلا عفيفى، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٦٤م. ص: ٥٧.

(٢) ولعل أول من قال بالحلول هو عبد الله بن سبأ، الذى نُسب إليه أنَّه قال لعلى – رضى الله عنه: «أنت أنت، يعنى أنت الإله»، (الشهرستانى: الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد كيلانى، دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٠م. جـ١ ص: ١٧٤. وانظر: الخياط: الانتصار والرد على ابن الروندى الملحد، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٥٧م. ص: ١٠٧). وزعم لأتباعه أن علياً صار إلهاً بحلول روح الإله فيه، (عبد القاهر البغدادى: الفرق بين الفرق، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٥م. ص: ١٩٤).

(٣) انظر: د. كامل حسين: طائفة الإسماعيلية، ص: ١٧٢.

الخاتمـــــــة

بعد هذه الدراسة لنصير الدين الطوسى فى أثناء القرن السابع الهجرى، ظهرت لنا خلالها بعض الحقائق التى نود تسجيلها هنا ... ففى الفصل الأول اتضح لنا أثر النشأة فى تكوين شخصية الفيلسوف، إذ كنا نرى أن هذا هو الاتجاه الطبيعى لفهم هذه الشخصية. وقد دفعتنا هذه النظرة الشاملة للفيلسوف إلى عرض الحياة السياسية عرضاً جديداً، حيث بحثنا خلف هذه الحياة لكى نستطيع أن نرد أحداثها إلى دوافعها الأساسية، ونربط بين النتائج المقررة والمقدمات التى أدت إليها، محاولين أن ندرس نفسيّة العصر من ناحيته السياسية.

ولقد ترددت على صفحات الفصول من الثانى الى الرابع أصداء الفكر الفلسفى الإسماعيلى بصفة عامة وعند الطوسى بصفة خاصة، حيث بحثنا الفكر الإسماعيلى من خلال النشأة والتطور حتى مرحلة «قلعة ألموت» ودور الطوسى فى ذلك. وانتهينا إلى أن فيلسوفنا قد تأثر كثيراً بالفترة الخطيرة التى قضاها فى القلاع الاسماعيلية، فيما كتب وبحث فى فترة هامة من فترات التاريخ الإسلامى.

وقد كانت دراستنا للعقائد الإسماعيلية فى هذا البحث إنما تتجه أساساً إلى ملامح الفكر الفلسفى الإسماعيلى؛ أو بعبارة أخرى، تتجه إلى تجريد الصورة العامة لهذه العقائد من آثار النواحى التاريخية. وذلك لأن معظم الباحثين قد درسوا الدعوة الإسماعيلية، إلا أن أكثرهم كان اهتمامه يتجه إلى «التاريخ» أكثر مما يتجه الى «العقيدة». ومن هنا كانت العقائد الإسماعيلية تختلط اختلاطاً شديداً بالتاريخ الذى يركز على الأحداث التاريخية، مما جعل العقائد تائهة المعالم. وقد حاولنا جاهدين أن نستخلص من هذه العقائد المختلطة ما يتصل بتطور العقائد الإسماعيلية الفاطمية، لنتبين فى ضوئها صورة واضحة لعقائدها وفلسفتها.

وعلى هذا الأساس انتهينا إلى التحذير من الاسترشاد بصورة الأفلاطونية المحدثة، لأنها لاتتطابق تماماً مع صورتها فى الفلسفة الإسلامية، من حيث الهدف والتأويل الرمزى والتفسير الوجودى.

وقد حاولنا كذلك، أن نرسم صورة واضحة للعقائد الإسماعيلية فى «قلعة ألموت» ، من حيث هى عقائد متميزة المعالم واضحة المنحنى. وما نظن إلا أن هذه المحاولة لدراسة العقائد الإسماعيلية وكيفية تطورها من الفاطمية إلى «قلعة ألموت» ، هى محاولة جديدة فى اتجاهها ونتائجها.

وأخيراً، حاولنا أن نبين الدور الذى قام به نصير الدين الطوسى فى تطور هذه العقائد فى القرن السابع الهجرى؛ وانتهينا إلى أنه يعد بحق «كاتب قلعة ألموت» .

ثبت المراجـع

أولاً- المراجع العربية:

١ - ابن أبى اصيبعة : عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ، تحقيق : د. نزار رضا، مكتبة الحياة، بيروت.

٢ - ابن الاثير : الكامل فى التاريخ ، دار صادر، بيروت ، ١٩٨٢م.

٣ - ابن الصباغ (الشيخ) : الفصول المهمة فى معرفة أحوال الأئمة، مطبعة العدل، النجف، ١٩٥٠م.

٤ - ابن اياس : بدائع الزهور فى وقائع الدهور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثانية، ١٩٨٢م.

٥ - ابن تغرى بردى: النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة، الموسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر.

٦ - ابن خلكان : وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: محمد محى الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، الطبعة الأولى، ١٩٤٩م.

٧ - ابن سينا : التعليقات، تحقيق : د. عبد الرحمن بدوى، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة، ١٩٧٣م.

٨ - ابن العبرى: تاريخ مختصر الدول ، دار الرائد اللبنانى، بيروت، ١٩٨٣م.

٩ - ابن العماد الحنبلى : شذرات الذهب فى أخبار من ذهب، دار المسيرة، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٧٩م.

١٠ - ابن الفوطى: الحوادث الجامعة والتجارب النافعة فى المائة السابعة، المكتبة العربية ، بغداد . (بدون تاريخ).

١١ – ابن قيم الجوزية : إغاثة اللهفان من مصايدِ الشيطان، تحقيق : د. السيد الجميلى، دار ابن زيدون، بيروت، ١٩٨٥م.

١٢ – ابن كثير : البداية والنهاية، تحقيق: د. أحمد أبو ملجم وآخرون، دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٨٧م.

١٣ – ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، تحقيق : ابن الخطيب، المطبعة المصرية ومكتبتها، الطبعة الأولى. (بدون تاريخ) .

١٤ – ابن منظور : لسان العرب، إعداد وتصنيف: يوسف خياط، طبعة دار لسان العرب، بيروت. وطبعة دار المعارف (المجلد السادس) . (بدون تاريخ) .

١٥ – ابن الوردى: تاريخ ابن الوردى، طبعة سنة ١٣٢٣هـ.

١٦ – أبو بكر الرازى: رسائل فلسفية، دار الأفاق الجديدة، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٧٧م.

١٧ – أبو عمر بن عبد العزيز الكشى: معرفة الرجال، طبعة بومباى، ١٣١٧هـ.

١٨ – أبو يعقوب السجستانى: الأفتخار ، تحقيق : د. مصطفى غالب، دار الأندلس، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٠م.

١٩ – أبو يعقوب السجستانى: تحفة المستجيبين، تحقيق : عارف تامر (ضمن كتاب : ثلاث رسائل إسماعيلية، دار الآفاق الجديدة، الطبعة الأولى ، بيروت، ١٩٨٣م) .

٢٠ – أحمد بن على المقريزى: السلوك لمعرفة دول الملوك، تحقيق : محمد مصطفى زيادة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثانية، ١٩٥٧م.

٢١ – أحمد عبد الكريم سليمان (دكتور) : المغول والمماليك حتى نهاية عصر الظاهر بيبرس، دار النهضة العربية، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٨٤م.

٢٢ – أحمد محمود الساداتي (دكتور) : مقال عن تاريخ جهانكشاى لعطا ملك الجوينى، (ضمن مجلة تراث الإنسانية، دار الرشاد الحديثة). المجلد السابع.

٢٣ – إخوان الصفاء: جامعة الجامعة، تحقيق : عارف تامر، دار مكتبة الحياة، بيروت. (بدون تاريخ).

٢٤ – أدوارد جرانفيل براون : تاريخ الأدب فى إيران من الفردوسى الى السعدى، ترجمة: د. إبراهيم أمين الشواربى، مطبعة السعادة، ١٩٤٥م.

٢٥ – أرسطو : الأخلاق، ترجمة: أسحق بن حنين : تحقيق: د. عبد الرحمن بدوى، وكالة المطبوعات، الطبعة الأولى، الكويت، ١٩٧٩م.

٢٦ – اندرية كريسون : المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ترجمة : د. عبد الحليم محمود، أبو بكر ذكرى ، مطابع دار الشعب، القاهرة، ١٩٧٩م.

٢٧ – بارتولد: تاريخ الحضارة الإسلامية، ترجمة : حمزة طاهر، دار المعارف، الطبعة الخامسة. (بدون تاريخ).

٢٨ – الباز العرينى (السيد) : المغول، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٦م.

٢٩ – برتولد شبولر : العالم الإسلامى فى العصر المغولى، ترجمة : خالد أسعد عيسى، مراجعة : د. سهيل زكار، دار إحسان، الطبعة الأولى، دمشق،

١٩٨٢م.

٣٠ – برنارد لويس : أصول الإسماعيلية والفاطمية والقرامطة، راجعة وقدم له : د. خليل أحمد خليل، دار الحداثة، الطبعة الأولى، ١٩٨٠م.

٣١ – برنارد لويس : أصول الإسماعيلية، ترجمة: د. خليل أحمد جلو، جاسم محمد الرجب، تقديم: عبد العزيز الدورى، دار الكتاب العربى، القاهرة. (بدون تاريخ).

٣٢ – البيهقى (ظهير الدين): تاريخ حكماء الإسلام، تحقيق : محمد كرد على ، مطبعة الشرقى ، دمشق، ١٩٤٦م.

٣٣ – جرجى زيدان : تاريخ التمدن الإسلامى، دار مكتبة الحياة، بيروت، (بدون تاريخ).

٣٤ – جعفر آل ياسين (دكتور) : الفيلسوف الشيرازى، منشورات عويدات، الطبعة الأولى، ١٩٧٨م.

٣٥ – جعفر آل ياسين (دكتور) : المدخل إلى الفكر الفلسفى عند العرب، دار الأندلس، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٨٣م.

٣٦ – جعفر آل ياسين (دكتور): فيلسوف عالم، دار الأندلس، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٧م.

٣٧ – جلال شرف (دكتور) : دراسات فى التصوف الإسلامى، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٤م.

٣٨ – جورج طرابيشى: معجم الفلاسفة، دار الطليعة، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٧م.

٣٩ – حسام الألوسى (دكتور) : حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، دار الشئون الثقافية العامة ، الطبعة الثانية، بغداد، ١٩٨٦م.

٤٠ – حسن الصدر (السيد) : تكملة أمل الأمل، تحقيق : السيد أحمد الحسينى، والسيد محمود المرعشى، دار الأضواء ، بيروت، ١٩٨٦م.

٤١ – حسن الصدر (السيد) : تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام، منشورات إبراهيم كامل الزين، بيروت، ١٩٨٠م.

٤٢ – الخوانسارى : روضات الجنات فى أحوال العلماء والسادات، تحقيق: أسد الله إسماعيليان، مكتبة إسماعيليان، طهران ، قم. (بدون تاريخ) .

٤٣ – الخياط : الانتصار والرد على ابن الروندى الملحد، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٥٧م.

٤٤ – د. هـ. سد جويك : المجمل فى تاريخ علم الأخلاق، ترجمة : د. توفيق الطويل، وعبد الحميد حمدى، دار نشر الثقافة، الطبعة الأولى، الإسكندرية ، ١٩٤٩م.

٤٥ – الداعى علم الإسلام ثقة الإمام : المجالس المستنصرية، تحقيق : د. محمد كامل حسين، دار الفكر العربى. (بدون تاريخ) .

٤٦ – الداؤودى : طبقات المفسرين، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٣م.

٤٧ – دوايت رونلدش : عقيدة الشيعة، مكتبة الخانجى. (بدون تاريخ) .

٤٨ – ألدوميلي : العلم عند العرب وأثره فى تطور العلم العالمى، ترجمة: محمد يوسف موسى، وعبد الحليم النجار، دار القلم، القاهرة، ١٩٦٢م.

٤٩ – دونالدولبر : إيران ماضيها وحاضرها، ترجمة: عبد النعيم محمد حسين، راجعه وقدم له : د. إبراهيم أمين الشواربى، مكتبة مصر ، القاهرة، ١٩٥٨م.

٥٠ – دى لاسى أوليرى : الفكر العربى ومكانه فى التاريخ، ترجمة : د. تمام حسان، مراجعة : د. محمد مصطفى حلمى، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ١٩٦١م.

٥١ – رضا زاده شفق (دكتور) : تاريخ الأدب الفارسى، ترجمة : محمد موسى هنداوى ، دار الفكر العربى، ١٩٤٧م.

٥٢ – زيغريد هونكة : شمس العرب تسطع على الغرب، ترجمة : فاروق بيضون، كمال دسوقى، راجعه : مارون عيسى الخورى، دار الآفاق الجديدة، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٦م.

٥٣ – الزركلى (خير الدين) : الأعلام ، الطبعة الثانية.

٥٤ – سامى النشار (دكتور) : فهرس مخطوطات المسجد الأحمدى بطنطا، مطبعة جامعة الإسكندرية، ١٩٦٤م.

٥٥ – سعد بن عبد الله خلف الاشعرى: المقالات والفرق، تحقيق : د. محمد جواد مشكور، طبعة طهران، ١٩٦٣م.

٥٦ – شاخت وبوزورث : تراث الإسلام، ترجمة : د. حسين مؤنس، إحسان صدقى

العمد، مراجعة : د. فؤاد زكريا ، (عالم المعرفة، العدد ١٠ ،
١١ ، ١٢ – القسم الأول والثانى والثالث، ١٩٧٨م.)
المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآدب، الكويت.

٥٧ – شمس الدين الشهرزورى : نزهة الأرواح وروضة الأفراح، مخطوط مكتبة الفاتح برقم ٤٥١٦.

٥٨ – الشهر ستانى : الملل والنحل، تحقيق : محمد سيد كيلانى، دار المعرفة للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٨٠م.

٥٩ – طاش كبرى زادة : مفتاح السعادة ومصباح السيادة فى موضوعات العلوم، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٥م.

٦٠ – عارف تامر : نصير الدين الطوسى فى مرابع ابن سينا، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٣م.

٦١ – عارف تامر : الحاكم بأمر الله، دار الآفاق الجديدة، الطبعة الأولى ، بيروت، ١٩٨٢م.

٦٢ – عارف تامر : أربع رسائل إسماعيلية، دار الكشاف، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٥٣م.

٦٣ – عباس العزاوى : تاريخ علم الفلك فى العراق ، المجمع العلمى العراقى ، بغداد، ١٩٥٨م.

٦٤ – عباس قمى : فوائد الرضوية فى أحوال المذاهب الجعفرية.

٦٥ – عبد الله النجار : مذهب الدوزر والتوحيد، دار المعارف، ١٩٦٥م.

٦٦ – عبد الله نعمة (الشيخ) : فلاسفة الشيعة : حياتهم وآراؤهم، دار مكتبة الحياة، بيروت. (بدون تاريخ).

٦٧ – عبد الرحمن بدوى (دكتور) : الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات، الطبعة الثانية، الكويت، ١٩٧٦م.

٦٨ – عبد الرحمن بدوى (دكتور) : شخصيات قلقة فى الإسلام، وكالة المطبوعات، الطبعة الثالثة، الكويت، ١٩٧٨م.

٦٩ – عبد القاهر البغدادى : الفرق بين الفرق، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٥م.

٧٠ – عبد الأمير الأعسم (دكتور) : الفيلسوف نصير الدين الطوسى، دا ر الأندلس، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٠م.

٧١ – عطا ملك الجوينى : تاريخ جهانكشاى، ترجمة : د. محمد السعيد جمال الدين، (ضمن كتاب : دولة الإسماعيلية فى إيران، مؤسسة سجل العرب، ١٩٧٥م).

٧٢ – عفيف الدين اليافعى : مرأة الجنان وعبرة اليقظان، دائرة المعارف النظامية، الطبعة الأولى، حيدر أباد الدكن، ١٣٣٩هـ.

٧٣ – عمر رضا كحالة : معجم المؤلفين ، دار إحياء التراث العربى، بيروت، ١٩٥٧م.

٧٤ – عمر فروخ (دكتور) : تاريخ الفكر العربى، دار العلم للملايين، الطبعة الرابعة، بيروت، ١٩٨٣م.

٧٥ – علي الخاقاني : شعراء الحلة (أو البابليات)، دار الأندلس. (بدون تاريخ).

٧٦ – الغزالي (أبو حامد) : مشكاة الأنوار، تحقيق : د. أبو العلا عفيفي، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٦٤م.

٧٧ – فتح الله خليف (دكتور) : بهمنيار بن المرزبان، (ضمن معجم أعلام الفكر الإنساني، تصدير : د. إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤م).

٧٨ – فتحية النبراوى (دكتور) و محمد نصر مهنا (دكتور) : تطور الفكر السياسى فى الإسلام، دار المعارف، الطبعة الأولى ، القاهرة، ١٩٨٤م.

٧٩ – فؤاد سزكين : تاريخ التراث العربى، ترجمة : د. محمود فهمى حجازى ، د. فهمى أبو الفضل ، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ١٩٧٨م.

٨٠ – فؤاد عبد المعطى الصياد (دكتور) : المغول فى التاريخ، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٠م.

٨١ – فيليب حتى (دكتور) ، إدواردجرجس (دكتور)، جبرائيل جبور (دكتور) : تاريخ العرب، دار الكشاف، بيروت، ١٩٥٠م.

٨٢ – قدرى حافظ طوقان : العلوم عند العرب، دار أقرأ. (بدون تاريخ).

٨٣ – كامل مصطفى الشيبى (دكتور) : النزعات الصوفية فى التشيع، دار الأندلس، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٨٢م.

٨٤ – الكتبى : فوات الوفيات ، تحقيق : د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٩٧٤م.

٨٥ – الكرمانى (حميد الدين) : راحة العقل ، تحقيق : د. مصطفى غالب، دار الأندلس، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٣م.

٨٦ – الكرمانى (حيد الدين): خزائن الأدلة، تحقيق : د. مصطفى غالب (ضمن كتاب : مجموعة رسائل الكرمانى، المؤسسة الجامعية للدرسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٣م).

٨٧ – الكلاباذى : التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق : محمود أمين النواوى، مكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة الثانية، ١٩٨٠م.

٨٨ – كى لسترنج : بلدان الخلافة الشرقية، ترجمة : بشير فرنسيس وكوركيس عواد، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٥م

٨٩ – ل .أ. سيديو : تاريخ العرب العام، ترجمة : عادل زعيتر، مطبعة عيسى البابى الحلبى ، الطبعة الثانية، ١٩٦٩م.

٩٠ – محمد السعيد جمال الدين (دكتور) : دولة الإسماعيلية فى إيران، مؤسسة سجل العرب، ١٩٧٥م.

٩١ – محمد الصدر : تاريخ الغيبة الصغرى، دار التعارف للمطبوعات، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٨٦م.

٩٢ – محمد الفاضل بن عاشور : التفسير ورجاله (مجمع البحوث الإسلامية، الأزهر – الكتاب الثالث عشر، مايو ١٩٧٠م).

٩٣ – محمد باقر المجلسي (الشيخ) : بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، مؤسسة الوفاء، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٣م. (الجزء ١٠٤).

٩٤ – محمد بن يعقوب الكليني (الشيخ) : الكافي في أصول الدين، مخطوطات دار الكتب المصرية، برقم ٢١٢٢١.

٩٥ – محمد جابر عبد العال (دكتور) : حركات الشيعة المتطرفين، مطبعة السنة المحمدية، ١٩٥٤م.

٩٦ – محمد جواد مغنية : مع الشيعة الإمامية، مكتبة الأندلس، بيروت ،(بدون تاريخ).

٩٧ – محمد جواد مغنية : الشيعة في الميزان، دار التعاون، الطبعة الرابعة، بيروت، ١٩٧٦م.

٩٨ – محمد حسن الأعظمي : الحقائق الخفية عن الشيعة الفاطمية والاثنى عشرية، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧٠م.

٩٩ – محمد عبد الرحمن مرحبا (دكتور) : المرجع في تاريخ العلوم عند العرب ، منشورات دار الفيحاء، ١٩٨٧م.

١٠٠ – محمد على أبو ريان (دكتور) : تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، الطبعة الرابعة، ١٩٨٠م.

١٠١ – محمد كامل حسين (دكتور) : طائفة الدروز : تاريخها وعقائدها ، دار المعارف بمصر، ١٩٦٢م.

١٠٢ – محمد كامل حسين (دكتور) : طائفة الإسماعيلية، تاريخها وعقائدها ، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٥٩م.

١٠٣ – محمد كامل حسين (دكتور) : ديوان المؤيد في الدين داعي الدعاة، دار الكاتب المصرى، ١٩٤٩م.

١٠٤ – محمد محمود الخضيرى : سلسلة متصلة من تلاميذ ابن سينا فى مائتى عام (ضمن الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا ، مطبعة مصر، ١٩٥٢م.).

١٠٥ – محمد يوسف موسى (دكتور) : فلسفة الأخلاق فى الإسلام وصلاتها بالفلسفة الاغريقية، مؤسسة الخانجى، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٦٣م.

١٠٦ – محمد يوسف موسى (دكتور) : ابن تيمية، الهيئة المصرية العامة، (أعلام العرب). (بدون تاريخ).

١٠٧ – محمود بن أحمد بن موسى بدر الدينى العينى : عقد الجمان فى تاريخ أهل الزمان، مخطوطات بدار الكتب المصرية، برقم ١٥٨٤ تاريخ.

١٠٨ – مصطفى جواد : يادنامة طوسى، منشورات جامعة طهران ، ١٣٢٦هـ.

١٠٩ – مصطفى غالب (دكتور) : تاريخ الدعوة الإسماعيلية ، دار الأندلس، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٧٩م.

١١٠ – مصطفى غالب (دكتور) : مفاتيح المعرفة ، مؤسسة عز الدين، بيروت، ١٩٨٢م.

١١١ – المؤيد فى الدين الشيرازى : المجالس المؤيدية، تلخيص : حاتم بن إبراهيم، تحقيق: د. محمد عبد القادر عبد الناصر، تصدير : د. عبد العزيز الأهوانى ، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٥م.

١١٢ – الموسوى : عقائد الشيعة الإمامية الاثنى عشرية، مؤسسة الوفاء، بيروت، ١٩٨٢م.

١١٣ – موسى الموسوى (دكتور) : من السهروردى إلى الشيرازى، دار المسيرة، بيروت.. (بدون تاريخ).

١١٤ – نصير الدين الطوسى : أداب المتعلمين ، تحقيق : د. يحيى الخشاب، (ضمن مجلة معهد المخطوطات العربية، المجلد الثالث ، الجزء الثانى، ١٩٥٧م).

١١٥ – نورى عبد الحميد خليل (دكتور) : الصراع العراقى الفارسى منذ سقوط بغداد حتى القرن التاسع الهجرى، (ضمن كتاب : الصراع العراقى الفارسى، دار الحرية للطباعة، بغداد، ١٩٨٣م).

١١٦ – نيقولا ريشر : تطور المنطق العربى ، ترجمة : د. محمد مهران، دار المعارف ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٥م.

١١٧ – الهجويرى: كشف المحجوب، ترجمة : د. إسعاد قنديل، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ١٩٧٥م.

١١٨ – هنرى كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة : نصير مروة، حسن قبيسى، راجعه وقدم له : الإمام موسى الصدر، الأمير عارف تامر،

منشورات عويدات، الطبعة الثالثة، بيروت – باريس، ١٩٨٣م.

١١٩ – وليم مارسون : رحلات ماركوبولو، ترجمة: عبد العزيز توفيق جاويد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧م.

١٢٠ – يوسف إليان سركيس : معجم المطبوعات العربية والمعربة، مكتبة الثقافة الدينية. (بدون تاريخ).

١٢١ – يوسف بن أحمد البحراني (الشيخ) : لؤلؤة البحرين في الإجازات وتراجم رجال الدين، تحقيق : السيد محمد صادق بحر العلوم، دار الأضواء ، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٦م.

ثانياً – المراجع الأجنبية:

1 - Blochet, E. : Art (Nasir) dans, la Grande Enyclopaedie, paris. (XXIV).

2 - Brocklemann, C, : Geschichte der arabischen litttelratur, (E.J. Brill) 1934. leiden, 1943.

3 - Nasiru'd-din Tusi : Rawdatu' T-taslim, (Tasawwurat) edited and translated into English by: Ivanow. W. published for the Ismaili society series a No. 4. liden, 1950.

4 - Nasr, S,H, : Islamic studies , Beirut, 1967.

5 - Stark, F, : The valleys of the Ass-Assins, london, 1937.

6 - Strothmann, R. : Art Tusei dans Encylopaedie d,Islam, vol (IV), parise, 1934.

7 - Wickens, G,M, : Nasir al - din Tusi,s : The Nasiran Ethics, london, 1964.

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة